Vol. IV. Marzo 1928 N. 2.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ENZO SERENI: **Il libro di Tobit. II. - Profezia e Sapienza. — III. - Indigeni ed esuli in Giudea dopo l'esilio.**

GIOVANNI BARUZZI: **Il protestantesimo e l'illuminismo in Ispagna al XVI secolo.**

AMBROGIO DONINI: **Lamennais.**

« Venga il tuo santo Spirito! ». Nota di E. BUONAIUTI.

Padre Tosti e il rinnovamento cattolico. Nota di E. BUONAIUTI.

Discussioni. CARLO CECCHELLI - ERNESTO BUONAIUTI: **Intorno all'ipogeo degli Aureli.**

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Rassegna di Riviste.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Sicure ormai, per l'ampia e solidale simpatia riscossa, del loro avvenire, RICERCHE RELIGIOSE si propongono nel 1928 di curare con sempre più sagace esperienza l'attuazione del loro programma, che è, a venti anni precisi di distanza, quello medesimo bandito dalla *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* e dai periodici minori che le successero: instaurare e divulgare in Italia le discipline storico- e filosofico-religiose.

Le difficoltà che tale programma ha incontrato ed incontra, non occorre evocarle e segnalarle. Potranno esserlo forse un giorno.

Oggi è, semplicemente, l'ora dell'assiduo, ininterrotto lavoro. RICERCHE RELIGIOSE raccolgono ormai intorno a sè così volenteroso manipolo di collaboratori e così vasta schiera di amici, da poter riguardare l'avvenire con soddisfazione e fiducia.

Esse si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante tutto » anzi « a ragion di tutto » — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

IL LIBRO DI TOBIT

II. - **Profezia e Sapienza.**

In una visione escatologica di uno dei profeti dell'età post-esiliaca si dice : « In quel giorno... se vi sarà ancora un uomo che vorrà profetizzare, gli diranno suo padre e sua madre che lo han generato : non vivrai, perchè hai detto menzogna nel nome di Jahvè e lo trafiggeranno suo padre e sua madre che lo han generato mentre egli profetizzerà » (Zaccaria XIII, 3). La profezia è finita, annuncia il veggente, al suo posto deve instaurarsi qualche cosa di nuovo. Non è ben chiaro quale fosse l'ideale che vagheggiava lo scrittore. Probabilmente è da sentire nelle sue parole quasi un'eco di quelle di Geremia sul patto nuovo che si instaura nel cuore, rendendo così vano ogni intermediario fra Dio e l'uomo e la necessità continua del richiamo divino, quale era stato operato dai profeti. Ma più che altro il passo ha valore di simbolo. Anche i vecchi profeti da Amos a Geremia erano ribellati contro la professionalità del loro carattere, avevano condannate le deviazioni e le corruzioni del profetismo ; ma nessuno aveva osato criticare l'istituzione stessa. Si può lottare, nell'età anteriore all'esilio, contro gli pseudo-profeti, contro coloro che annunziano delle parole menzognere che non sono quelle di Jahvè, ma non si concepisce società senza profeta. « Non mancherà, suona un celebre passo su cui dovremo a lungo ritornare, mai l'ispirata parola al profeta » (Geremia XVIII, 19). L' affermazione del Deutero-Zaccaria è dunque qualche cosa di tutto nuovo, l'espressione di un nuovo sentimento, che deve indicare un nuovo atteggiarsi della mentalità ebraica.

Abbiamo detto che il passo ha carattere escatologico. Ma l' escatologia di quest' epoca non è ancora, come quella più tarda, tanto più ricca di esperienze tragiche e di disillusioni, proiettata nel lontano futuro. « Quel giorno » è qui un domani vi-

cino che ciascuno pensa di vedere personalmente, che non può tardare a venire. Pseudo-Zaccaria deve avere presenti dei caratteri di una società ch'egli non vede profilarsi molto lontana ; forse parla di qualche cosa che già sotto i suoi occhi è cominciata a nascere. Il veggente non si sbagliava : il periodo che segue non conoscerà più profeti.

L'età anteriore all'esilio ne era stata tutta dominata. Vincendo e superando la limitatezza dell'estasi propria dei primitivi, affinando esperienze magico-religiose caratteristiche dei popoli inferiori, i profeti, veggenti estatici, non erano stati, come l'ingannatrice parola ci potrebbe far credere, degl'indovini, ma, secondo l'alta espressione dello scrittore tedesco « degli storici volti al futuro ». Un Dio parlava in loro, con forza invincibile, cui non si poteva recalcitrare in alcun modo. Amos grida : « Se il leone muggisce, c'è qualcuno che non tremerà ? Il Signore Jahvè parla : chi può non profetizzare ? » (III, 8). Geremia ci racconta come egli, oggetto del disprezzo e dello scherno di tutti, si sia rifiutato di più pronunciare le parole di Jahvè : « e dissi : non lo ricorderò più e non parlerò più in suo nome. Ma dentro di me era come un fuoco ardente, rinchiuso nelle mie ossa. Io cercavo di rattenerlo : ma senza poterne avere ragione » (Geremia XX, 9).

Strumenti dell'ira e della vendetta di Jahvè, i profeti chiedevano che sulla terra fosse fatta giustizia, senza sottintesi e riserve, che nella storia si attuasse, senza che gli uomini vi si frapponessero, il volere divino. Il loro Dio, con uno slancio superbo, quasi incredibile, ha già vinto ormai ogni limitatezza nazionale ; è il Dio creatore del cielo e della terra che chiama su Israele, a fare le sue vendette, dalla Babilonide, un re barbaro ; suscita contro di questo, follemente insuperbito, un suo nuovo campione dalla Media. Il concetto della razionalità, della moralità della storia è stato per la prima volta intravisto dai profeti e noi camminiamo ancora nella loro luce. Non si insiste mai abbastanza sulla radicale novità di questa concezione dello spirito, sia pure imperfettamente abbozzata, ma già da allora affermata nelle sue linee essenziali. Non il cieco caso regge le sorti degli uomini ma la razionale volontà di Dio, che nei profeti

per la prima volta si rivela come ordine, legge, esigenza morale, principio creativo. L'uomo deve cercare di intendere e di collaborare al piano divino. Questo, e non il culto o i sacrifici, Jahvè chiede ai suoi fedeli: che essi si pieghino alla sua volontà e facciano che essa diventi la loro volontà, che essi nel mondo facciano regnare la giustizia, che consiste nel rendere a ciascuno ciò che è suo. Tale concetto della giustizia che ha sempre, allora e poi, affaticato Israele e i suoi massimi eroi: fermare il mondo su un punto o su un luogo, stabilire una norma di criterio, delimitare una volta per sempre quel che spetta a ciascuno —, poteva diventare un principio paurosamente conservatore. In certo senso esso lo divenne quando si irrigidì in un'età più tarda: basta pensare alle prescrizioni, ispirate all'insegnamento profetico, che stabiliscono come la terra debba ritornare ogni tanti anni al primo proprietario, tentando così di annullare, con un atto di arbitrio, che vuole essere solo restitutore di una primitiva giustizia, da cui non si deve deflettere, gli svolgimenti vari a turbinosi della vita. Qui però siamo già di fronte al decadimento del profetismo, al momento in cui la sua vena si è inaridita. Tutto il vigore del profetismo si rivela nel fatto che già nell'età più antica aveva trovato il modo di fare di questo assetato desiderio di giustizia, un formidabile lievito rivoluzionario, trasferendo questo ideale dal mitico passato al futuro, e creando il concetto del messianesimo.

Ma una volta formato il popolo, una volta che, con Giosia, la legge propugnata dai profeti, sia pure non nelle sue formulazioni estreme, era divenuta norma della religione dello stato, mentre, attraverso la dura esperienza dell'esilio, doveva essersi maturata nelle coscienze la convinzione della verità della concezione storica del profetismo, e della conseguente necessità di uniformare la propria vita a questa, era naturale che i profeti dovessero tacere e al loro posto dovessero subentrare, maestri e simboli del popolo, dei personaggi che sostituissero alla immediatezza istintiva di quelli una più riflessa e calma attività. Questo personaggio è il Sapiente: e la sua immagine, deformata dalla tradizione cristiana e modificata da quella ebraica, è restata nella accezione dei più, e non solo degli indotti, come simbolo dell'ebrai-

smo posteriore all'esilio. Pure la cosa non è così chiara come può sembrare. Saggio, nella Bibbia e nella tradizione posteriore, non ha un solo senso, e non è possibile, anzi è grave errore, scambiare l'uno di questi con gli altri.

Abbiamo in primo luogo un senso aggettivale, attributivo delle parole. Saggio vien chiamato colui, che per dote naturale o per esperienza, abbia raggiunto un certo grado di abilità e di perfezione in una qualunque arte o professione. Così Jahvè dice a Mosè di volere empire di uno spirito di sapienza quelli che dovranno tessere gli abiti di sacerdote per Aronne (Esodo XXVIII, 3). Hiram, chiamato da Salomone dalla fenicia Tiro per i lavori con i quali il grande re d'Israele vuole abbellire la sua capitale, è, diremmo noi, « abilissimo in ogni sorta di lavoro in metallo ». Saggio viene chiamato dunque anche colui che ha una particolare conoscenza ed esperienza, come gli esperti e sagaci nocchieri di Tiro (Ezechiele XXVII, 8). Ma questo senso attributivo ne presuppone, a quel che mi pare, necessariamente uno nominale. Saggio è qualche personaggio già nell'antichità con caratteristiche speciali, una determinata classe di persone. Troviamo infatti dei Savi accanto ai re come consiglieri frequentemente citati nella Bibbia. Già nella Genesi (XVL, 8) si parla dei Maghi e dei Savi di Faraone impotenti a consigliarlo, come sarebbe loro compito, nei gravi frangenti in cui quel re si viene a trovare e di fronte ai quali rifulge la ispirata sapienza mosaica. Menzione di costoro fa un più tardo passo profetico (Isaia XIX, 11) schernendoli e mostrandone l'impotenza ; il profeta lancia loro una sfida : se essi sono veramente dei Saggi, come dicono di essere, dicano dunque ciò che il Signore ha stabilito di fare dell'Egitto. Saggi, consiglieri dei re di Babilonia, sono ricordati da Geremia (Geremia L, 35) ; LI, 37). Questi Saggi non devono differire gran che dagli anziani, dai consiglieri che si raccolgono intorno al re ; il nome degli uni e degli altri si trova spesso mescolato ed è difficile trovare una netta linea di demarcazione fra l'una e l'altra classe. Non differivano certo molto dai saggi, sebbene non siano chiamati così, i consiglieri di Absalon : Achitofel e Husai l'Archita, nè quelli, poco meritevoli invero di tal nome, che spinsero Roboam ai mali passi. « Sapienti » esistevano certamente nelle corti

d'Israele e di Giuda modellate su quelle delle grandi monarchie orientali.

Non si dovranno considerare nello stesso modo i saggi, generalmente d'Oriente, di cui si fa così spesso menzione nella Bibbia. Mentre i primi sembrano raccogliersi intorno alle corti (analogamente a quello che sappiamo di Ahiqar) questi sembrano essere lontani dalla vita civile, forse anche dal rumore delle città. Giobbe abita il paese di Us e vive nel deserto : figli di questo sono anche i Benè Qedem, e i saggi di Edom (Obadia 8 ; Geremia XLIX, 7) non si riattaccano probabilmente ad una tradizione cittadina. Certo, data la scarsità delle nostre fonti, è difficile stabilire dei limiti e indicare le differenze che certamente dovevano esserci fra l'una e l'altra categoria di Saggi che nella Bibbia vengono tutti riuniti sotto una sola denominazione : ma non sarà forse inutile fin d'ora mostrare la varietà delle fonti che concorrono a formare il concetto di saggio.

Questo sembra già elaborato e fissato nel famoso passo di Geremia (XVIII, 18): « non mancherà mai la Torà al sacerdote, il consiglio al saggio, l'ispirata parola al profeta ». È chiaro che qui si intendono enumerare le tre classi dirigenti del popolo; ed è notevole considerare come il saggio sia contrapposto non solo al profeta, il che ci sembrerebbe naturale dato quel che noi già sappiamo, ma anche al sacerdote. Compito di questi è dire « la Torà », probabilmente intesa come rivelazione della volontà divina quale si desume dai libri sacri ; compito del saggio quello di consigliare per la vita di ogni giorno con norme di carattere empirico tratte dall'esperienza. Il carattere laico di questa saggezza risulta in pieno fin da queste brevi definizioni profetiche e ci fa subito comprendere come ogni identificazione di questa sapienza con quella — caratteristica di comunità religiose — dei sacerdoti egizi, caldei, ebrei sia da escludere.

Più tardi si favoleggia di Salomone come di sommo saggio che superò i « Benè Qedem » e « i saggi di Egitto » (I Re V, 10). Il grande re ci appare come il simbolo di questa sapienza laica » : compose tremila mascialim, millecinque canti. Parlò degli alberi, dal cedro che è sul Libano fino all'issopo che nasce sul muro, sulle bestie, sugli uccelli, sui rettili, sui pesci ». (I Re

V, 12-13). La regina Saba, ammirata della sua fama, viene a proporgli enigmi, e gli parla di tutto ciò che aveva nel cuore. Salomone risponde: scioglie ogni dubbio, le dice ogni cosa (I Re X, 1-3). Il passo, data la forte idealizzazione del re, e per tutta la sua intonazione midrascica, può essere anche molto tardo; ma esso ci conserva una viva ed esatta immagine di come si raffigurasse un saggio nell'età pre-esiliaca, quella a cui si riferisce il passo di Geremia. Da lui si va a chiedere consiglio, presso di lui si cerca l'istruzione, e non se ne esce se non appagati di ogni desiderio che si sia manifestato: nessuno, anche minimo, carattere religioso, ha la sua speculazione. I passi che vogliono mostrarci Salomone devoto sono in stile deuteronomico, tutto diverso da quello popolareggiante dei nostri. Anche ciò che si dice intorno alla conoscenza sulla natura animale e vegetale da parte di Salomone, è assai notevole. Non è affatto detto che si voglia alludere a favole sugli animali e sulle piante. Non si tratta naturalmente di una complessa conoscenza scientifica o di un vero e proprio tentativo di sistemazione delle proprie conoscenze del mondo fisico; ma lo sforzo enumerativo e classificatorio che si nota nel passo citato e che va posto naturalmente a conto del tardo redattore, indica già che un lavorio, sia pure iniziale, per rendersi conto delle differenze e delle simiglianze, per dividere e raggiungere in certo modo le proprie cognizioni, si comincia a compiere. Un esempio di come si debba intendere questa conoscenza naturalistica ce lo dà, forse, la descrizione celebre del coccodrillo nel libro di Giobbe: non più che descrizione esteriore, tratteggiata a grandi linee, ora assorbita tutta da un particolare, un momento dopo da un altro, ma popolarmente vivace e quale poteva già bastare a quell'età e come si ritrova ad esempio, a tanta distanza di secoli, nel Tesoretto di Ser Brunetto. Non è escluso, naturalmente, che a questi esseri naturali si prestino movenze e pensieri umani: l'una cosa non nega l'altra, come non è impossibile che tale genere di letteratura avesse analogia con la favola esopica.

Abbiamo visto dunque questo doppio aspetto del Saggio di questo primo periodo, insieme preoccupato dei problemi della vita civile e privata e del complesso mondo della natura esteriore. Non sarà forse inutile, prima di proseguire oltre nella nostra carat-

terizzazione, fermarci a considerare quale sia stato l'atteggiamento dei profeti verso questi saggi.

Anche in questo caso i documenti non abbondano : se l'opinione normalmente diffusa che i profeti siano stati ostili alla sapienza ed ai suoi rappresentanti è esatta, vedremo che per affermare ciò bisogna appunto concepire la sapienza in maniera assai diversa da quel che non si costumi fare. Alcuni passi generalmente citati a prova di queste attitudini ostili, sono solo difficilmente da prendersi in considerazione. (Ad esempio Geremia IV, 22). In altri non è da negarsi un accento dispregiativo. Così ad esempio in Isaia (XIX, 11 e segg.), che non è senz'altro da portarsi ad età posteriore all'esilio : « Dove sono adunque i tuoi Saggi ? Te lo dicano e si vedrà se essi sanno ciò che il Signore ha stabilito sopra l' Egitto ! » Un certo disprezzo profetico può forse sentirsi in un altro assai tardo brano di Isaia (XXIX, 14) : « Io renderò questo popolo oggetto di meraviglia e vana la saggezza dei suoi saggi ». Ma il passo più significativo forse, è quello del vero Isaia (V. 21) : « Guai a coloro che si credono sapienti ! » che può veramente considerarsi diretto contro una classe di persone che pretendono di possedere una insuperabile sapienza, cui si contrappone vittoriosa l'estatica certezza del profeta. Un'eco di queste parole par quasi di sentire in quelle di Geremia (IX, 22): « Non si glorii il sapiente della sua sapienza ! » Ma se prove dirette di tale dissidio però non ne abbiamo nè nei libri profetici, nè in quelli storici della Bibbia, ciò non vuol dire che esso non sia esistito. La storia biblica è, nella forma nella quale noi la possediamo, una storia delle vittorie della religione di Jahvè, in stretto senso : essa viene concepita principalmente come una lotta contro le deviazioni idolatriche e paganeggianti. In una tale storia è più che naturale che non trovassero posto i ricordi di questi conflitti più intimi, di cui i passi profetici non ci hanno conservato che un'eco lontana.

Questi saggi però non sono ancora quelli che noi generalmente consideriamo caratteristici dell'età post-esiliaca. Questo aspetto laico, che noi abbiamo rivelato come caratteristico di questa classe, sembra in contrasto con ciò che generalmente si dice del trionfante legalismo di quel periodo : è vero che di questo

si reputano documento certo i proverbi salomonici, ma generalmente si è propensi a liquidare la difficoltà dicendo che questi non sono che l'espressione di un momento precedente, in cui la influenza legalistica non si fa ancora sentire con tutto il suo peso. Il saggio dei proverbi non sarebbe diverso che per queste differenti gradazioni da quello dell'età posteriore, e gli sviluppi dell'età successiva sono tanto più spiegabili in quanto, si dice, appunto nell'Oriente e scienza e sacerdozio si identificano quasi.

A noi basterà per ora avere ben fissato le caratteristiche generiche del saggio dell'età precedente alla nostra: la sua internazionalità (Egitto, Babilonia, Edom, Benè Qedem hanno saggi come Israele); la sua laicità (non si parla di ricerca di Dio, ma di modo di bene vivere e di conoscere il mondo che ci circonda); la sua professionalità (i Savi costituiscono una categoria a parte con certe sue caratteristiche).

I saggi dell'età posteriore all'esilio, quelli alla cui opera dobbiamo, per concorde testimonianza della critica moderna, le cosidette opere sapienziali, sono da considerarsi identici a quelli da noi conosciuti o diversi? E quali sono le relazioni di questi con i più tardi saggi, scribi e farisei, di cui parliamo generalmente, e che la critica è propensa a considerare eredi di questi primi?

Per rispondere con esattezza a queste domande, bisogna brevemente esaminare il periodo di storia immediatamente successivo all'esilio e cercare di rendersi ragione dei grandi avvenimenti succedutisi negli anni dal 536 al 444 a. C..

III. - **Indigeni ed esuli in Giudea dopo l'esilio.**

Il problema centrale, al giorno d'oggi, di ogni ricostruzione storica del periodo immediatamente successivo all'esilio, è quello di delimitare con esattezza quali siano stati, in quest'epoca, l'atteggiamento reciproco e l'attività degli indigeni, che mai erano stati in Babilonia, e degli esuli reduci dalla cattività in terra straniera.

Kloster nel suo *Het Herstel Van Insrael in het persische Tydwak* 1894 (traduzione tedesca di Basedow, 1895) sulle tracce di

M. Vernes e di Hoonacker è stato il primo a porsi in modo scientifico tale problema e a risolverlo in modo assolutamente contrario ai dati tradizionali. Secondo il critico olandese le speranze del Deutero-Isaia di una restaurazione per opera del vittorioso Ciro non si erano realizzate che nella mente del compilatore di Ezra. Nessun ritorno dall'esilio era avvenuto sotto il gran re persiano e in Giudea avevano seguìto a vivacchiare gli avanzi dei Giudei, non tratti in esilio dal re di Babilonia. Per opera di costoro, diciotto anni dopo la vittoria di Ciro, nel 520, sotto Dario Istaspe, si era avuto un primo tentativo di ricostruzione del Tempio distrutto : tentativo che, grazie all'energico intervento di due notevoli personalità di profeti, Haggai e Zaccaria, era stato portato a compimento nel VI anno di Dario. Ma le speranze che alla ricostruzione erano state connesse, di un miglioramento delle tristi condizioni della comunità, si erano rivelate fallaci ; tutto era continuato a procedere con lo stanco ritmo di prima. Poi Israele, per circa settanta anni, era tornato ad addormentarsi ; doveva di lontano venire Nehemia per infondere un po' di vita. Questi, assunte energicamente le funzioni di comando, cui gli davano diritto le sue qualità di coppiere di corte e di inviato del re Artaserse, si preoccupò principalmente di consolidare, di fronte agli avversari esterni, gli avanzi di Giuda. Tutte le sue cure furono per la città del tempio : in questa egli richiamò abitanti e leviti delle cittadine circostanti, lenendo i conflitti sociali, dando a tutti l'esempio del suo disinteresse appassionato : la cinse di mura, cercò di organizzarla interamente. Poi, tornato alla corte, e ottenuto, grazie alla grande influenza che egli aveva sopra il re, un rescritto che autorizzasse il ritorno degli esuli in Giudea, era ritornato a Gerusalemme, questa volta con l'aspetto di un vero e proprio riformatore religioso. Mentre prima di allora era apparso piuttosto preoccupato di problemi nazionali e sociali, ora egli ci si presenta con tutti i caratteri di un rinnovatore della religione e della sua osservanza, facendosi ad esempio ardente campione dell'adempimento del dovere del riposo sabatico e propagandista contro i matrimoni misti.

In questo nuovo atteggiamento di Nehemia, Kloster riconosceva visibile l'influsso di Ezra, il sacerdote — scriba che, secondo

lui, era venuto in Giudea, alla testa della prima corrente migratoria degli esuli, solo allora, nel 433 a. C. Grazie all' intervento di costui, appoggiato dai reduci di Babilonia, che, pur disillusi nelle loro aspettative, non si erano piegati, si riescì a costituire prima una comunità e quindi a fare accettare a questa, costituita dalla fusione di indigeni ed esuli, l'antica legge in una solenne riunione. Già fin da allora però questa si era rivelata insufficiente e non rispondente a tutti i bisogni della nuova Giudea : e si erano dovute aggiungere prescrizioni non contenute in quella, ma a cui la comunità si impegnava come all' osservanza della legge, ritenendole ugualmente necessarie.

Questa insufficienza poi, già allora rivelatasi e poi sempre constatata, fu l'occasione favorevole che si presentò a Ezra per promulgare successivamente la legge che doveva diventare il fondamento del giudaismo posteriore.

Le radicali conclusioni di Kloster, che rovesciavano tutti i dati della tradizione, negavano che vi fosse stato un ritorno sotto Ciro, che il tempio fosse stato ricostruito da reduci dell'esilio, che Ezra avesse preceduto nell'opera sua Nehemia, erano il frutto di una sagace critica letteraria dei libri di Ezra e Nehemia, che aveva rivelato come questi fossero tarde compilazioni, prive di ogni valore, se non quando riportavano direttamente brani delle memorie dei due grandi personaggi e anche allora da usarsi con cautela, in quanto tutto era stato deformato secondo lo spirito del cronista, che aveva appunto per primo attribuito a quella che era diventata poi la aristocrazia del giudaismo posteriore il merito anche dei primi tentativi e perciò il ritorno sotto Ciro. Sopratutto, per Kloster nessun valore storico avevano i documenti aramaici ed ebraici del libro di Ezra, che erano da considerarsi niente altro che compilazioni di tardi autori, preoccupati di mostrare come gli ebrei avessero sempre ottenuto favori dai grandi re del mondo.

È certo assai strano — nella ricostruzione storica di Kloster — che il rinnovamento del giudaismo parta proprio da quegli elementi che, per testimonianza della Bibbia (secondo dei Re XXV, 12-22), appartenevano alle classi più povere e meno colte del paese. Sopratutto è da tenersi conto del fatto che — co-

me vedremo — tutto lo sviluppo posteriore d'Israele è contrario alle tendenze e allo spirito di questi indigeni e che essi sono i peggiori nemici della giudaizzazione d'Israele. Dal frutto si conosce il seme : come è possibile che siano le stesse persone che hanno iniziato tale movimento di rinnovamento quelle che si opporranno poi irriducibilmente ai suoi successivi sviluppi ?

Nonostante ciò i risultati della critica di Kloster furono in massima accettati : e la documentazione della non autenticità dei documenti aramaico-ebraici di Ezra fu accolta anche da Wellhausen, nella sua « Israelitische und Juedische Geschichte ».

È merito incontrastato di Eduard Meyer quello di aver diradati tutti i dubbi circa il valore di questi documenti e di aver messo in guardia contro i risultati della critica di Kloster. Venuto alle indagini sul nostro periodo attraverso i lavori preparatori alla sua grande « Storia delle antichità », Mayer portò perciò uno spirito del tutto nuovo nella considerazione storica delle fonti su cui si era fino ad allora esercitata prevalentemente una critica testuale. Non gli fu difficile mostrare come in realtà i documenti aramaici nei quali si testimoniava l'interesse e la larga tolleranza dei Re persiani verso i popoli loro soggetti, non erano affatto, come si era sostenuto fino ad allora, un assurdo storico, ma corrispondevano del tutto alle caratteristiche della politica persiana verso le religioni del grande impero, dalla Babilonia all'Egitto. Dall'analisi letteraria poi, di questi documenti cosparsi di parole persiane, compilati in aramaico, lingua ufficiale dell' impero persiano per l'Occidente, non risultava nessuna impossibilità a considerarli per quello che essi volevano essere : documenti storici autentici della prima età persiana.

Cadevano, di fronte a questi risultati, tutte le conclusioni del Kloster : chè, se anche il documento ebraico del primo capitolo di Ezra veniva dal Meyer riconosciuto come apocrifo e, anzi, era dallo storico tedesco contrapposto ai documenti aramaici da lui mostrati autentici, come esempio di come ci sarebbero stati tramandati anche quelli se davvero si fossero dovuti considerare come falsificazioni, pure con ciò non cadeva di necessità il ritorno degli ebrei sotto Ciro. Questo, che era stato così vivacemente negato da Kloster veniva, se non direttamente, indirettamente

provato da uno dei documenti aramaici: quello del capitolo V, 6 di Ezra.

La ricostruzione degli avvenimenti compiuta dal Meyer in seguito alle sue indagini era molto più conforme a quella tradizionale. Degli esuli, in numero considerevole, erano realmente tornati nel 536 in Giudea, guidati da Sesbazar, che è il Sdenassar delle Cronache (I Cronache III, 18), un discendente di David, figliuolo del re Jojakin fratello di Sealtiel padre di Zerubabel. Ma, affranti dalle difficoltà, questi non avevano potuto dare seguito alla iniziata ricostruzione del tempio e alla riorganizzazione della Giudea, secondo gli ideali che si erano formati nell'esilio e di cui è sublime espressione il Deutero-Isaia. Alle speranze degli esuli che erano venuti « come trasognati » alla terra dei padri, che mai avevano potuto dimenticare, erano succedute le disillusioni: invece dell'aspettato regno messianico si era trovata la vita con le sue aspre, prosaiche difficoltà. Si dovette aspettare fino al secondo anno di Dario perchè la comunità si rianimasse: allora, approfittando delle difficoltà nelle quali, in seguito alla guerra con il mago, Dario Istaspe si venne a trovare, si pensò fosse venuto il momento di riiniziare la costruzione del tempio e la riorganizzazione della comunità. Al posto di Sesbazar era salito il giovane suo nipote Zerubabel: due profeti gli stavano a lato, sospingendolo. Il lavoro fu iniziato fra le più rosee speranze. Ma anche questa volta subentrò la disillusione: consolidatosi Dario sul trono, non si sognò più di indipendenza politica: il tempio stesso fu in pericolo di essere lasciato a mezzo per l'opposizione delle popolazioni vicine: solo grazie all' intervento di Dario ne fu consentita la prosecuzione.

Il periodo successivo è avvolto nell'oscurità: non si sa come sia finito Zerubabel. Probabilmente la Giudea aveva perduto d'importanza e di significato in modo così notevole, che nel periodo successivo non sentiamo più parlare come per l' innanzi di Pahar Iehudà: la sede del rappresentante del re di Persia era in Samaria.

Solo con Ezra e Nehemia ritorniamo nella luce della storia. Secondo Meyer a questo punto va posto l'episodio della impedita ricostruzione delle mura. Venuto nel 458 in Giudea con una missione religiosa, Ezra con somma inesperienza aveva creduto

di potersi valere dei suoi limitati poteri per favorire la ricostruzione delle mura di Gerusalemme, abbattute dopo l'assedio. Ma contro di lui si erano levati i vicini, che temevano che Gerusalemme potesse diventare una roccaforte e, dopo la denuncia al re di Persia, l'opera era stata dovuta lasciare a mezzo. Solo a Nehemia, beniamino di Artaserse II°, doveva essere consentito di procedere con energia a questo lavoro, come a quello del consolidamento sociale e nazionale-religioso della comunità della Giudea, e di coronare l'edificio con la promulgazione della nuova legge portata da Ezra dalla Babilonia e che quest'ultimo non aveva mai avuto la forza di imporre. Così, secondo Mayer, nasceva il giudaismo : per un atto di volontà dei Re di Persia, senza i quali esso sarebbe restato sempre una vana aspirazione, una velleità di sacerdoti, impossibile a realizzarsi. Esso portava come condizione necessaria la scomparsa della autonomia politica di Israele. « Stato, nazione, religione, non formano più un tutto inscindibile : ognuno va per la sua via da solo ». Veramente, — tutto preso dal nuovo aspetto del vero che a lui primo era stato consentito di rivelare — il grande storico tedesco non vedeva che la sua stessa opera critica contraddiceva in parte a questa sua affermazione della dipendenza del giudaismo dall'impero persiano. Per diciotto anni, da quando Ciro in Ecbatana aveva emesso il decreto per la ricostruzione e il ritorno, al secondo anno di Dario, nonostante l'appoggio del re di Persia, non si era potuto dare opera al lavoro di restaurazione. Mancava a Israele quella forza intima, quella capacità creativa che solo in seguito, nel corso degli anni, attraverso complessi sviluppi esso trovò in sè : a nulla valeva perciò l'appoggio dell'impero persiano. Sarà bene dunque limitare l'influsso della Persia e dei suoi Re nelle origini del giudaismo : permisero, favorirono : ma non oltre questo va l'opera loro.

Una critica di questo genere veniva fatta già pochi anni dopo che il libro di Meyer aveva rivoluzionato le idee al riguardo, da Ernesto Sellin. Il suo merito maggiore nei nostri studi è quello di avere tentato di ricostruire l'interno sviluppo della comunità ebraica in questo periodo : sviluppo di cui egli ha maggiormente messo in luce le caratteristiche nazionali e i tentativi messianici,

tristamente finiti con la morte di Zerubabel per l'intervento persiano. Con la disillusione succeduta a questi tentativi si spiega la successiva reazione del giudaismo contro ogni velleità di indipendenza e gli accenti antiprofetici di molti tardi passi biblici: secondo Sellin erano stati i profeti appunto, specialmente Zaccaria, a fomentare il fallito tentativo del regno messianico. Così il Giudaismo si presentava non più come un prodotto del regno persiano, ma come il risultato degli intimi sviluppi d'Israele terminati in una catastrofe, cui alluderebbero i passi dell'Ebèd Jahvè.

Pure neanche con la ricostruzione del Meyer e con le audaci supposizioni del Sellin si riesce ancora ad ottenere un quadro vivo e plastico della storia del primo secolo del dominio persiano. Meyer affermava che la comunità degli esuli, non solo non aveva osteggiato, come vorrebbe far credere la tradizione, ma aveva anche accettato con gioia (basterà pensare al Deutero-Isaia !) la aggregazione non solo degli ebrei rimasti in Giudea, ma anche delle popolazioni cricostanti. Queste però non avevano voluto avere dei contatti con questi nuovi venuti, considerati come intrusi e da questo atteggiamento ostile era nato l'urto con la comunità degli esuli.

È proprio in questo punto che è il difetto maggiore della ricostruzione dello storico tedesco: non si può semplificare in questo modo la intricata questione dei rapporti fra le due parti della popolazione, sempre ben distinte nelle nostre fonti: nè si può, come Meyer fa, convinto della parte preponderante che il regno di Persia ha nella nascita del Giudaismo, considerare attiva in senso ebraico solo una di esse: quella dei reduci dall'esilio.

La storia del primo secolo dopo il ritorno, con le frequenti deviazioni della primitiva comunità degli esuli da forme di organizzazione e di vita prettamente giudaiche, ci mostra come dovessero essere forti nella società ebraica del tempo gli elementi contrari alla progressiva « giudaizzazione » di Israele. Nè, d'altra parte, si può — come si costuma — spiegare il tutto con « la stanchezza » che avrebbe sempre vinto gli esuli o con la loro « durities cordis » o facendo notare il carattere utopico, antiumano, della legge del giudaismo, che questi uomini avrebbero

dovuto osservare. Nei secoli successivi tutte queste cause sussistevano ancora, eppure Israele si è piegato volenteroso ed ubbidiente alla legge.

La causa della resistenza opposta dalla società giudaica, anche quella degli esuli, alla propria « giudaizzazione », va ricercata in altre cause : nella opposizione sopra a tutto di determinati ambienti ebraici (quelli degli indigeni), che vedremo ora di chiarire perchè e come fosse.

Non è pensabile infatti che nel 597 e nel 596 tutti gli abitanti di Giuda siano stati esiliati. Giuseppe Flavio e la tradizione ebraica lo affermano : nella terra devastata dall'invasione, dall'assedio, dalla guerra civile, non era rimasto alcuno. Ma non si può dare gran valore a queste testimonianze. L'affermazione della desolazione e dello spopolamento della Giudea, non è probabilmente molto di più di una traduzione in termini di storia delle numerose profezie sull'argomento, di Geremia e degli altri veggenti. « Io farò scomparire la voce dello sposo e quella della sposa, i canti di gioia e di letizia da questa terra » (Geremia, *passim*). Non bisogna del resto meravigliarsi troppo di questi procedimenti storici, naturali per chi creda al carattere ispirato delle profezie, che non possono perciò non essersi avverate e la cui semplice enunciazione ha già valore di documento.

I fatti dovettero svolgersi in maniera un po' diversa. Il secondo libro dei re (XXIV, 14 e segg.) racconta come Nebucadnezar nel 597 « trasse in esilio tutta Gerusalemme, tutti i principi, tutti i guerrieri : diecimila : e inoltre i fabbri e i magnani. Non rimasero più che i poveri abitanti della campagna. Trasse esule Iehojachin a Babele e la madre del re e le mogli del re e i suoi eunuchi e i suoi servitori portò con sè in esilio a Babele. Gli uomini atti alla guerra erano settemila e i fabbri ed i magnani mille. Tutti gli uomini atti alla guerra il re di Babele trasse in esilio a Babele ». Non molto differente è il quadro che della composizione di questo primo gruppo di esuli ci offre Geremia (XXIX, 2). In sostanza Nebucadnezar si era accontentato di portare via con sè l'aristocrazia del sangue e del pensiero — non tutta — che aveva fomentato la ribellione e il piccolo esercito che Iehojachin aveva formato per combattere. Il versetto 14 del

libro dei Re esagera evidentemente quando parla « di tutta Gerusalemme » : il nocciolo della notizia è contenuto già tutto nel versetto 15 ; il 14 non fa che ripetere, amplificandolo, quel che è detto al 15 senza aggiungere nulla di nuovo, perchè nulla di nuovo sa. Sul 586 non abbiamo notizie meno precise. Una parte dell'esercito si era dispersa dopo il fallito tentativo di fuga di Zedechia e si raccolse poi a Mizpà sotto Gedalià ; di lì i fuggiaschi passarono in Egitto. Alcuni dovettero essere tratti prigionieri dai babilonesi con gli abitanti di Gerusalemme, che furono probabilmente in gran parte deportati.

Ma secondo la testimonianza stessa della Bibbia, che pure tende evidentemente ad esagerare la desolazione della Giudea, il nucleo principale della popolazione dovette rimanere in patria.

Ad una parte dei restati anzi, si distribuirono vigne e campi : non si voleva che la terra rimanesse deserta. Ora, anche ammettendo, il che non è assolutamente provato, che la popolazione della Giudea non ammontasse a più di duecentocinquanta mila abitanti in questo periodo, è lungi dall'essere certo che soltanto quindicimila o ventimila abitanti restassero in Giudea, come afferma il Meyer. Gli esuli al loro ritorno non trovano affatto spopolata neanche Gerusalemme, che pure doveva più di ogni altra località avere sofferto dalla guerra e dall'assedio. Tanto più ciò deve valere per le campagne e per le città circostanti. Un numero almeno triplo a quello indicato sopra può essere, senza timore di esagerare, presupposto per la popolazione della Giudea prima del ritorno degli esuli.

Accanto a questi devono assai presto essere venuti a invadere il territorio di Giuda i popoli circostanti : ciò ci è testimoniato esplicitamente per Ammon ed Edom, che più da vicino ci possono interessare. Ancora Nehemia, quasi cento anni dopo il ritorno dall'esilio, trova trafficanti in Gerusalemme ed abitanti non molto lungi dalla città Tobìa l'ammonita e Gesem l'arabo. La compenetrazione delle popolazioni doveva essere stata particolarmente intensa nel secolo e mezzo che aveva preceduto. Ciò era tanto più naturale in quanto mancavano nella Giudea le classi dirigenti, andate quasi completamente in esilio, e le differenze tra Giuda e i popoli fratelli, seppure nemici come Edom

ed Ammon non dovevano essere così grandi da rendere impossibile un connubio.

Non c'è ragione per ritenere che ciò non sia avvenuto. Per caratterizzare meglio gli indigeni, niente può servirci meglio di ciò che nei libri di Ezra e Nehemia ci vien detto su di essi e sugli esuli che loro si sono assimilati. Siamo abituati a considerare costoro, sulla tràccia della tradizione biblica, come dei peccatori in senso religioso, ma è assai dubbio che ciò sia esatto. In fondo la colpa di cui sempre li si accusa è quella di avere avuto contatti con gli stranieri, di sposare le donne degli altri popoli. Dopo il tentativo di Ezra, Nehemia deve tornare alla carica perchè non si seguiti nella pratica di sposare donne di altri popoli. Vuol dire che il male è alquanto radicato e non facilmente estirpabile in questa società (1).

D'altra parte è da considerarsi che se veramente, come la tradizione biblica ci vuole fare supporre, questi ebrei fossero in tutto e per tutto già differenziati dai popoli circostanti, se essi fossero radicalmente da loro diversi, popolo di cultura di fronte a barbari, tali frammischiamenti non sarebbero facilmente attuabili. Un certo fondo comune, che abbia permesso questa intima compenetrazione, deve esserci stato: vedremo fra poco quale possa essere stato.

È notevole che non si abbia mai una precisa affermazione che gli ebrei si siano degradati fino a paganizzarsi: ciò non si dice neanche dei samaritani. Al più si potrà considerare questa parola vera nel senso di non essere stati essi esclusivi nella affermazione della propria individualità nazionale e di non aver bene radicata la propria coscienza di popolo. Ciò corrisponde a quello che da altra fonte noi sappiamo circa il carattere religioso delle popolazioni vicine d'Israele, cui abbiamo accennato sopra, e alle loro religioni enolatriche.

---

(1) Se questa è da chiamarsi colpa di carattere religioso, è da considerarsi che ci mostrerebbe come appunto — contrariamente a ciò che Meyer afferma — religione e nazione non si fossero affatto nel Giudaismo separate, ma fossero anzi più strettamente che mai connesse.

Se ci volgiamo ora a considerare quale sia stata la coscienza degli esuli, almeno nei momenti in cui essi si affermano e non cedono all'influsso dell'ambiente circostante, troviamo tutt'altra cosa. Basterà ascoltare come essi stessi si caratterizzano interrogati dal Governatorato di Samaria : « Noi siamo i servi del Re del cielo e della terra e ricostruiamo la casa che era stata innalzata molti anni innanzi, elevata e terminata da un grande re d'Israele. Ma poichè i nostri padri avevano fatto adirare il Re del cielo egli gli dette nelle mani di Nebucadnezar, re di Babele, il caldeo, ed egli distrusse questa casa e condusse il popolo esule in Babilonia » (Ezra V, 11-13).

Il concetto profetico della storia ebraica è diventato connaturale a questi Benè Golà : i reduci dall'esilio sentono di essere stati giustamente puniti, di avere sopportato nell'esilio la pena di colpe dei padri secondo l'insegnamento profetico. È lo stesso spirito che presiede a tutti gli atti, fino al supremo, quello della promulgazione della legge, da parte dei Benè Golà e degli indigeni, che si sono *ralliés* : bisogna preservare Israele da ogni contatto impuro, da ogni contatto con gli altri popoli, poichè esso è il popolo peccatore, ma eletto pei suoi disegni dal Signore.

Rothstein ha offerto una luminosa prova della verità di questa tesi, contraria a quella meyeriana, con la sua interpretazione dell'oscuro passo di Haggai (Capitolo II, 10-14). Esso veniva fino al suo tempo interpretato come un'esortazione ad Israele (ossia ai ricostruttori del tempio) a essere puri. Solo così, secondo il concetto profetico, può aver valore l' edificazione del tempio : Rothstein ha mostrato come il passo debba essere invece riferito a qualche altro, cui possa riferirsi la denominazione usata nel passo, qualche altro che si vuole escludere appunto dalla ricostruzione del tempio a causa della sua impurità .L'allusione ai samaritani che egli vede nel passo va probabilmente estesa a tutta la popolazione giudaica o giudaizzante indigena e l'esclusione dalla costruzione del tempio a cui si allude, è la più luminosa prova che il presupposto carattere conciliativo della comunità degli esuli è assolutamente immaginario. Siamo invece in presenza di accesi campioni della individualità nazione-storica di Israele, quale

l'ha definita il profetismo, che naturalmente non vogliono aver nulla di comune con gli indigeni che si sono strettamente collegati e frammischiati a quelli che erano stati nemici storici di Israele, che non avevano con lui fatto l'esperienza storica del profetismo, ed erano perciò inevitabilmente restati ad un grado di sviluppo spirituale assai diverso. Il tempio non sarà più tale se anche costoro parteciperanno alla sua ricostruzione: e perciò l'ignoto autore del passo di Haggai II, 10-14 insiste tanto per l'esclusione dei « profani ».

Naturalmente il fatto solo che il richiamo a questa coscienza nazionale distinta, da parte di profeti e di capi del popolo, sia così frequentemente necessario, mostra come nella vita di tutti i giorni, non fossero affatto infrequenti i decadimenti, diciamo così, anche da parte dei Benè Golà. Attratti forse dal vantaggio materiale che ne poteva loro venire, essi furono fin sul punto di accettare gli indigeni come collaboratori in quella che doveva essere l'opera più caratteristicamente nazionale della loro azione : il tempio ; e sempre sono facili e pronti, specialmente i sacerdoti, a legarsi con gli altri e a prendere donne straniere. Tutto ciò fa presupporre che la cultura del 'am Raarez non dovesse essere poi così lontana da quella dei reduci dall'esilio. La linea di demarcazione non era bene chiara che nelle coscienze dei migliori : per i più anche fra gli esuli i confini si confondevano e si tendevano piuttosto a rilevare i caratteri similari che gli antagonistici. Qui può soccorrerci ciò che abbiamo appreso nel secondo capitolo circa i sapienti e le loro caratteristiche. Anche qui, singolarmente, siamo alla presenza di un indistinto, di qualcosa — come vedremo subito appresso nel 4° capitolo — che precede le differenziazioni nazionali, che può essere comune ai giudei ed agli edomiti, agli ammoniti ed ai samaritani, e troviamo un gruppo di persone, che sono gli eredi appunto della più individualizzata formazione nazionale che l' Oriente ci abbia tramandato, che si oppone a questo indifferenziamento : chè questo è appunto il senso delle lotte nell'interno della comunità nel secolo posteriore all'esilio che abbiamo cercato di delineare sopra. Non c'è che la letteratura sapienziale che rappresenti questo substrato comune di tutto l'Oriente, che abbia come caratteristica un Dio, non forte-

mente personalizzato come quello profetico, ma astratto e lontano come un concetto, come denominatore comune: una moralità casalinga, paesana, poco preoccupata dei grandi problemi, che costringono le coscienze a ripiegarsi su se stesse. È legittimo perciò pensare che i valori spirituali degli indigeni fossero appunto — sotto l'influsso anche di popolazioni come gli edomiti, fra i quali sappiamo essere stata assai diffusa la letteratura sapienziale — quelli che ci sono noti attraverso il libro dei Proverbi del canone. Da questa ipotesi ricevono luce tutti i contrasti nel seno della comunità. Che si trattasse di una lotta anche culturale, lo mostra con chiarezza un episodio come quello narrato a XIII, 23 del libro di Nehemia: uomini preoccupati di soli ideali religiosi, così come si vogliono rappresentare i duci della comunità post-esiliaca, non si curerebbero tanto della lingua che parlano i bimbi. L'episodio getta una luce viva sulla situazione: si vuole impedire a una cultura reputata straniera, o almeno non abbastanza nazionale, di penetrare in Israele e di fuorviarlo. Prove dirette della presenza di questo tipo di cultura fra l''am Raarez non l'abbiamo: ma crediamo di avere sufficientemente chiarito con l'analisi surriportata la necessità di presupporla in Israele anteriore all'esilio.

Le nostre asserzioni non hanno naturalmente che il valore di una ipotesi: ma se è vero che queste hanno tanto maggior valore quanto più grande è il numero dei fatti ch'esse spiegano, e quanta più luce su questi fatti esse gettano, non sarà inutile alla fine del nostro discorso enumerare qualcuno di questi fatti.

1. — Solo con la nostra ipotesi si spiega quale sia stato il filone attraverso il quale dalla sapienza preesiliaca, che noi conosciamo solo da scarsi documenti diretti e da alcune affermazioni circa la sua esistenza nella Bibbia, si sia passati a quella dell'età successiva all'esilio, come prodotto della quale abbiamo opere non minori di Giobbe e l'Ecclesiaste.

2. — Solo con la nostra ipotesi acquistano senso e valore le intime lotte della comunità anteriore all'esilio, che rimangono altrimenti affidate alla problematica, continua decadenza di quegli stessi elementi che pure avevano avuto la non comune forza di abbandonare la ricca Babilonide per la aspra Giudea.

3. — Solo così è comprensibile l'affermazione che il rinnovamento del Giudaismo sia stata l'opera dei Benè Golà. Nella Babilonia infatti si era conservata la classe dirigente dell'ebraismo, che era stata quella che, con o contro voglia, aveva meglio assimilato l'insegnamento profetico.

Alcune delle cose dette sopra saranno meglio chiarite dal capitolo che segue, in cui cercheremo di delineare lo sviluppo del concetto della Sapienza.

Rechovot (Palestina).

Enzo Sereni.

IL PROTESTANTESIMO

E L' ILLUMINISMO IN ISPAGNA AL XVI SECOLO

I « COMENTARIOS » DEL CARDINAL CARRANZA E LA CENSURA DI MELCHIOR CANO

È merito della Germania, grazie agli studi di Edoardo Boehmer, di Reusch, di Eberhard Gothein, l'aver intravisto per la prima volta, già da molto tempo, il carattere eminentemente spirituale, senza analogia nell'Europa d'allora, della vita religiosa della Spagna nella prima metà del secolo XVI. Il fatto saliente dei primi anni del XVI secolo in Ispagna per quanto riguarda il fenomeno religioso fu senza dubbio, dopo il grandioso tentativo di riforma, non ancora studiato nei suoi particolari e sfumature, del Cardinale Ximénez, la traduzione in lingua castigliana, comparsa verso il 1526, dell'*Enchiridion* di Erasmo. Con essa si ponevano le basi per una religiosità interiore. Qual valore ha la venerazione dei santi, diceva Erasmo, se non imita ciò che di meglio essi hanno tramandato, le loro virtù? (1) Che significa, per esempio, venerare in S. Paolo le sue « ceneri mute », facendo poco conto della sua « imagine viva, che parla e palpita tuttora nelle sue lettere » (2)? Non equivale ad allontanarsi dalla legge evangelica, che è spirituale, per ricadere in una specie di giudaismo (3)?

(1) *Enchiridion*, Regola V: «Veneraris divos, gaudes eorum reliquias contingere. Sed contemnis quod illi reliquerunt optimum, puta vitae purae exempla ». Cfr. *Enquiridio o manual del cauallero Cristiano*, Caragoça, 1528, Biblioteca Nazionale di Parigi. Riserva D 20669, f.° 90 r°: « Hazes por una parte a catamiento y honrra a los sanctos y gozaste de tocar sus reliquias, y junto con esto por otra des precias y tienes en poco lo mejor que ellos acadexaron, digo los exemplos de su sancta vida i siendo a quellos sus verdederas reliquias ».

(2) *Enchiridion*, Regola V: « Si veneraris cinerem mutum et mortuum et vivam illius imaginem adhuc loquentem, ac tanquam spirantem, quae in illius literis superest, negligis, nonne praepostera est tua religio? Adoras ossa Pauli in loculis condita, non adoras mentem Pauli in scriptis latentem ». Cfr. il testo dell'ultima frase secondo la traduzione spagnuola citata f° 91 r°: « Adoras los huesos de San Pablo que estan guardados en sus caxetas i y no adoras a quel divino spu suyo qui esta incubierto en sus scripturas ».

(3) *Enchiridion*, regola V.

Tale fu, in sostanza, il messaggio erasmiano che la Spagna raccolse. Il primo settembre 1526 Maldonado scriveva a Erasmo stesso da Burgos la famosa lettera in cui descriveva l'entusiasmo suscitato nella penisola dalla pubblicazione dell'*Enchiridion* in lingua castigliana. Sin dal 1524 un ardente «spirituale», di cui gli eruditi contemporanei risuscitano il ricordo, il Marchese de Villena, riuniva nel suo palazzo di Escalona pochi ferventi fra cui quel Giovanni de Valdés, allora giovane, che ben presto sarà costretto a rifugiarsi a Napoli per propagarvi liberamente le idee che non gli era permesso palesare in Ispagna. A questo Marchese di Villena, Francesco di Osuna, l'iniziatore della mistica castigliana, dedicava nel 1527 il suo *Terzo abecedario*, ispirato a quei criteri di libertà spirituale che fecero dire a S. Teresa di scorgere in esso una preparazione alla preghiera ; e pure a lui Giovanni de Valdés dedicava nel 1529 un Dialogo *De doctrina christiana* di cui ci è nota l'esistenza per una sola menzione anonima negli Indici inquisitoriali (1) e di cui un francese contemporaneo esperto di storia spagnuola, Marcel Bataillon, ha rintracciato l'unico esemplare superstite nella Biblioteca Nazionale di Lisbona : egli attende a pubblicarne a Coimbra un'edizione in fototipia, accompagnata da note e introduzioni che costituiscono, per lo storico della spiritualità spagnola nel XVI secolo, la base nuova e solida sulla quale si può sperare di edificare (2). Nulla di più attraente e insieme di più fragile, che questi primi anni del secolo XVI in Ispagna : anni di intensa religiosità, troncata al suo fiorire, ma che offrono a chi li interroghi un soggetto di studio di carattere eccezionale, in cui i problemi più suggestivi sono portati ad un grado altissimo d'intensità. Non v'è probabilmente, nella storia del Cristianesimo moderno, un periodo più di questo enigmatico, ed al quale più che ad ogni altro s'imponga la feconda esigenza di un metodo nuovo.

---

(1) Cfr. Index del 1551 : « *El dialogo que se intitula De doctrina Christiana en romance compuesto nuevamente por un religioso* » (*Catalogus librorum reprobatorum*, Toledo, 1551 e ristampato in fac-simile dall'Huntington. Proibizione ripetuta negli Indici successivi.

(2) Cfr. Giovanni de Valdes, *Dialogo de doctrina Christiana. Riproduzione in fac-simile dell'Esemplare della Biblioteca Nazionale di Lisbona* (*Edizione di Alcala de Henares* 1529. *Con introduzione e note di Marcel Bataillon, Coimbra*, 1925.

I.

La storia del Protestantesimo spagnuolo è conosciuta poco e male ; quella dell'Illuminismo nello stesso paese è ancora più oscura ; le vicende dell' indirizzo erasmiano nell' intera penisola non sono state, fino a questo momento, illustrate nella loro ampiezza ; e neppure sono stati ancora segnalati i punti di contatto fra illuminismo, protestantesimo, erasmismo e le diverse manifestazioni della mistica o dell'ascetica nella prima metà del secolo XVI spagnuolo-portoghese. Tuttavia nulla ci apparirà chiaro nella vita spirituale della Spagna di allora se, fermandoci all'esteriorità dei fatti, muoveremo da quella concezione astratta e irreale che considera l'ortodossia e l'eterodossia come due ambiti di pensiero nettamente distinti, perchè in tal modo noi ci limiteremmo a descrivere la lotta tra due forze antagoniste : l'Inquisizione da una parte e gli ambienti o le opere ch'essa giudicava meritevoli di condanna dall'altra ; ma il significato di questa lotta ci sfuggirebbe. E, di fatto, la più preziosa originalità della religiosità spagnuola nella prima metà del sec. XVI consiste nella « interpenetrazione », veramente misteriosa, di correnti di pensiero del tutto eterogenee in apparenza. Da un lato una persecuzione così accanita da trascurare ogni particolare sfumatura (1) ; di fronte ad essa, indirizzi spirituali tanto più facili da confondere in quanto non si concretavano in opere scritte, ma rimanevano per lo più anonimi : in queste condizioni si manifestarono in Ispagna l' Illuminismo e per più riguardi il Protestantesimo. Causa principale gli ostracismi ad oltranza, che finivano coll'annullare le differenze fondamentali e col raggruppare in modo imprevisto scritti ravvicinati soltanto dall'interdizione che li colpiva o li minacciava. Per questa ragione si trovarono fra i libri sequestrati alla comunità protestante

---

(1) Cfr. Ernst Schäfer : *Beiträge zur Geschichte des Spanischen Protestantismus und der Inquisition*... (Gütersloh, 1902, t. I, p. 289, nota 1 e t. III, p. 108). In quest'ultimo riferimento si troverà un curioso passo d'un rapporto inviato dal Grande Inquisitore Valdés, arcivescovo di Siviglia, al Papa Paolo IV, in cui si dice che il semenzaio delle eresie luterane in Ispagna va ricercato tra gli *Alumbrados* e i *Dejados*. Sul significato di queste due parole cfr. Jean Baruzi, *S. Jean de la Croix et le problème de l'Expérience mistique*. Paris 1924 p. 258, nota 1, e Marcel Bataillon, op. cit., p. 34.

di Valladolid, accanto all'« Istituzione » di Calvino, o alla « Libertà cristiana » di Lutero, pagine di scrittori cattolici che spesso circolavano manoscritte e che godevano simpatia sia perchè si credeva di ritrovare in esse delle sfumature di pensiero palesemente combattute in altre opere, sia perchè i nomi dei loro autori erano compromessi abbastanza da poterli associare a tentativi clandestini : come per esempio una lettera di Giovanni d'Avila, un frammento di Luigi di Granata concernente l'amore divino, e poi saggi di sermoni, commentari al catechismo del Cardinal Carranza (1). E di fatto tali opere, sia di Luigi di Granata, sia di Giovanni d'Avila, sia di Francisco di Osuna, sia di S. Francesco Borgia, sono comprese nelle liste dei libri proibiti. Certamente, sarebbe oltremodo dannoso fondere nuovamente tali elementi per protestare contro le semplificazioni di coloro che hanno separato artificiosamente fatti tra loro connessi ; ma se noi vogliamo rappresentarci il reale stato d'animo di alcuni di quelli che sostennero un'aspra ed amara lotta allo scopo di discernere le eresie nascoste in scritti apparentemente ortodossi, ovvero per insinuare in una dottrina ch'essi cercavano di mantenere prudente, delle arditezze di pensiero che speravano poter diffondere, dobbiamo tener conto delle contaminazioni di linguaggio, e anche di nozioni, inspiegabili ai nostri schemi consueti.

Tra i fatti di questa categoria, che sarebbe interessante analizzare, ve n'è uno d'importanza capitale. Il 22 agosto 1559, il Cardinal Carranza, arcivescovo di Toledo, è imprigionato dall'inquisizione di Spagna ; resta nelle carceri della Suprema fino al 1566 e non lascia la prigionia che per trovarne un'altra, giacchè, nonostante la simpatia testimoniatagli dal Papa Pio V (2), egli viene dato in balia dell'Inquisizione di Roma e gettato nelle Prigioni del S. Ufficio, dove resta fino al 14 aprile 1576. A diciassette anni di prigionia seguiranno soltanto pochi giorni di vita, perchè Carranza morì appena liberato, il 2 maggio 1576.

---

(1) Cfr. Ernst Schäfer, *op. cit.*, t. I, p. 291, nota 2, t. III, p. 471 e nota 1.

(2) Cfr. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos espanoles*, t. II, Madrid 1887, p. 407 e nota.

La sua sorte infelice ci commuove; inoltre pone alla critica uno dei bei problemi della storia religiosa del XVI secolo, perchè sull'Arcivescovo di Toledo convergono le accuse, vere o false, di protestantesimo e d'illuminismo. A lui pensa il Grande Inquisitore Arcivescovo di Siviglia, un anno prima ch' egli cada nelle mani dell' Inquisizione, quando, in una memoria indirizzata al Papa Paolo IV, allude ai prelati che approfittano dei loro diritti apostolici per leggere o far leggere opere eretiche (1). E l' Inquisitore Diego di Simancas (2), nella sua autobiografia manoscritta conservata alla biblioteca Colombina di Siviglia, dice a proposito dei detenuti protestanti di Valladolid : « Il linguaggio di tutti i nostri carcerati protestanti è quello stesso che si ritrova nel « Catechismo » del Cardinal Carranza ». E di fatto nei processi protestanti, e specialmente in quello di Domingo de Rojas, ex-segretario di Carranza all'epoca in cui questi partecipava alle sedute del Concilio di Trento, si legge che gli accusati dichiarano, con attacchi più o meno violenti, di riconoscere come maestro della loro iniziazione protestante proprio il Card. Carranza. Certo, è difficile distinguere in queste testimonianze quanto è frutto di viltà e menzogna, o anche di semplice timidezza di spirito, da ciò che è pura verità; ma non per questo il Cardinal Carranza risulta meno stranamente immischiato alle deposizioni protestanti, ora come uomo che usa imprudentemente un linguaggio eretico senza essere eretico lui stesso (3), ora come uno che supera in audacia dissidente qualsiasi protestante.

La Biblioteca de la Real Academia de la Historia di Madrid conserva la copia del processo di Carranza in ventidue volumi

---

(1) Cfr. Ernst Schäfer, op. cit., t. III, p. 109, memoria del 1558. Il diritto in questione era stato dato a Carranza da Paolo III, nel 1539, in seguito al Capitolo Generale dell'ordine dei Domenicani tenuto a Roma. Cfr. *Colección de documentos inéditos para la historia de Espana* t. V, p. 392, Madrid 1844.

(2) Cfr. Castro, *Historia de los Protestantes espanoles.* Cadiz 1851, p. 197, secondo la *Vida y cosas notables, del senor obispo de Zamora Don Diego de Simancas, natural de Cordoba, escrita por el mismo.* Ms. della Colombina : « ... el lenguaje de todos aquellos presos era el mismo que el del catecismo ».

(3) *Colección de documentos inéditos para la Historia de Espana* t. LXVIII, Madrid, 1877, p. 470.

manoscritti, mentre il manoscritto originale era, in questi ultimi anni, nelle mani di un domenicano di S. Esteban di Salamanca, il P. Cuervo, morto da poco, la cui biblioteca privata conteneva rarità che invano si sarebbero cercate nelle Biblioteche pubbliche. Io ho visto e studiato a Madrid la copia manoscritta conservata nella Biblioteca de la Real Academia de la Historia, e, lungi dall'intraprendere a ricostruire la storia intera del processo, vorrei scegliere, di tra i brani offertici da questa enorme massa di documenti, un testo di un valore storico di prim'ordine che, sebbene già pubblicato in appendice a un libro dedicato a Melchiorre Cano (1), non è mai stato esaminato con l'attenzione che merita. Si tratta di aspre censure mosse dallo stesso Melchiorre Cano, il più gran teologo della Spagna d'allora, a un'opera del Card. Carranza comparsa l'anno precedente al suo imprigionamento, opera i cui frammenti avevano circolato prima che il volume fosse stampato e il cui titolo era senza dubbio volutamente banale : « Commentari sul Catechismo », i « Comentarios sobre el catecismo » (2). Così la censura come il libro che ne è oggetto ci aiutano notevolmente a intravedere un momento storico ancora assai mal definito e che sarà forse per sempre impossibile far rivivere, a causa delle persecuzioni e distruzioni che ne hanno concellato i tratti fondamentali, ma sopratutto per essere di per se stesso assai confuso, sovraccarico d'influenze mal assimilate, senza aver avuto la possibilità di svolgersi in alcun luogo. Ma proprio a questo, il Cristianesimo spagnuolo della seconda metà del secolo XVI deve quel non so che di misterioso e patetico insieme che desta l'interesse degli studiosi. Molti libri furono bruciati, ma erano questi veramente grandi come il fervore che li ha dettati ? È dubbio. Ma in questo caso, noi siamo in possesso dell'opera combattuta e del testo che la combatte ; mettendoli a confronto possiamo sperare di ottenere una raffigurazione esemplare precisa e vivente.

---

(1) Cfr. Fermin Caballero : *Conquenses illustres.* II : *Vida de Illmo Melchior Cano,* Madrid, 1871, Appendice n. 58, p. 536-615.

(2) *Comentarios del Reverendissimo senor fra Bartholome Carrança de Miranda, Arcobispo de Toledo, sobre el catecismo Christiano, divididos en quatro partes : lasquales contienen todo lo que professamos en el sancto baptismo, como se vera en la plana siguiente.* En Anvers, Año MDLVIII.

II

La figura del Cardinal Carranza ci fornisce informazioni tanto sui persecutori, quanto sui perseguitati. Prima di divenire egli stesso sospetto, si era mostrato, almeno ufficialmente, nelle missioni europee affidategli da Carlo V e da Filippo II, rigido difensore delle istruzioni inquisitoriali. Dal 1554 al 1558 era stato incaricato da Filippo II di restaurare in Inghilterra il culto pubblico cattolico; a Oxford, come a Cambridge, s'era accanito contro gli eretici o contro la memoria degli eresiarchi (1). Qualche anno prima, nel 1551, l'avevano pregato di sopraintendere, al Concilio di Trento, all'epurazione ortodossa dei libri sospetti. Era egli fin da questo momento, in seguito ad influenze subite nella Spagna stessa, intimamente favorevole a tendenze che esteriormente combatteva? Oppure, mercè le sue mansioni di giudice dell'eresia, esercitate nei diversi paesi ove fu insignito di missioni imperiali, fu scosso nelle sue convinzioni, da quelle stesse che combatteva così accanitamente? È un problema psicologico che la storia non ha ancora decifrato e per il quale sembrano mancarci dati precisi; e non è facile trovare la soluzione, dato che nessuna prova può ricavarsi dai testi, e che neppure un'autobiografia potrebbe aprirci la via alla coscienza dell'autore, la cui schiettezza doveva necessariamente essere offuscata dal timore ch'essa potesse essere conosciuta prima della sua morte. Possiamo oggi raffigurarci l'Inquisizione di Spagna più sapiente e temibile di quel che non giungesse a dipingere la retorica dei tempi passati, perchè si comincia a ricostruire nella sua realtà il meccanismo delle sue funzioni. Un ritrovamento d'Archivio di valore inestimabile ha permesso a Marcel Bataillon di mostrarci gl' Inquisitori intesi a sorprendere fuori della Spagna e a far ritornare con astuzia nella Penisola Michele Serveto: fatica inutile! Ma in tal modo a noi è dato di comprendere meglio l'Inquisizione spagnuola che, non paga di perseguitare l'eresia nell' interno del Regno, corre a difendere l'onore della ortodossia spagnuola dovunque si

(1) Menendéz y Pelayo, op. cit., t. II, p. 365.

trovi un suo suddito (1). Di fronte a Carranza sta Melchiorre Cano, l'autore del *De locis theologicis*, il quale tenta di creare una topica che rappresenterebbe, rispetto alla teologia, la parte sostenuta, rispetto al pensiero umano in genere, dalla logica propriamente detta ; egli vorrebbe che il teologo, dinanzi a ogni difficoltà, potesse ricorrere a « Luoghi teologici » precedentemente costituiti, rinuziando alle troppo facili vittorie della deduzione astratta, e cercando invece, a proposito di ogni argomento religioso, l'insegnamento sapientemente concentrato della tradizione, dei Concili, dei teologi (2). D'ora in poi dovunque Cano scorgerà una spiritualità che aspira a bastare a se stessa, la respingerà con violenza ; d'altra parte, espertissimo di testi protestanti, saprà scoprire tutto ciò che più o meno direttamente ne tradirà l'intonazione.

Un tale censore si trovò di fronte Carranza quando comparvero i suoi Commentari ; l'opera, edita ad Anversa nel 1558, era già senza dubbio nota a Cano prima che fosse pubblicata, o per lo meno non gli era sfuggito che le pagine di Carranza avevano già circolato manoscritte. In ogni caso l'incartamento della censura, di dimensioni considerevoli, conservato nella Biblioteca della Real Accademia de la Historia a Madrid, porta la stessa data del 1558 ; la prigionia di Carranza, dovuta ad altre cause ma resa possibile dalla pubblicazione del libro, è del 1559 ; pochi mesi dunque sono stati sufficienti perchè gli avversari di Carranza trionfassero di lui. Era importante insistere sul fatto che il teologo, il quale si accinge a redigere una censura spietatamente accanita, è uno spirito potente e solido, le cui visuali non meritano d'essere tutte respinte da una critica affinata ; in lui s'incarna una volontà di resistenza che in nessun altro è così netta e così solidamente sostenuta da un'armatura dottrinale ; ma si può scorgere in lui, come in un caso che non ha confronti, una delle attitudini mentali di un'epoca.

---

(1) Cfr. Marcel Bataillon : *Honneur et Inquisition. Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole* (Bulletin hispanique, gennaio e marzo 1925).

(2) Cfr. M. Jacquin O. P. : *Melchior Cano et la théologie moderne* (Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Gennaio-aprile 1920).

III.

Una frase registrata nell'atto d'accusa redatto dall'Inquisizione di Toledo contro il grande umanista Giovanni de Vergara, il 12 luglio 1535, riassume esattamente un'opinione che aquisterà diritto di permanenza nella Spagna ufficiale. La censura scopre in Vergara gli errori di Lutero insieme con gli errori di quelli che si dicono illuminati, « errori che quasi coincidono » dice l'atto inquisitoriale « con i detti errori luterani » (1). Proprio questo argomento, sincero o calcolato, noi rintracciamo attraverso tutta la censura di Melchior Cano : ma nel caso del Carranza esso acquista una maggior precisione, sia perchè l'oggetto dell'attacco è circoscritto, sia perchè colui che giudica è capace di andare più in là dell'accusa schematica. Infatti Cano talora, appropriandosi il linguaggio approssimativo degli Inquisitori, rimprovera a Carranza dottrine in cui dichiara di scoprire le idee dei luterani e degli illuminati insieme, talora invece distingue la tendenza luterana da quella illiministica, segnala regioni miste in cui esse vengono a combinarsi. Ma nella maggior parte dei casi subisce l'ossessione comune, come identica è l'accusa, della quale, sebbene si trovi sempre detto che non si mira alla persona, si attendono i tragici effetti.

* * *

Un'accurata lettura del grosso volume di Carranza, ma soprattutto un'analisi del testo accresciuto dalle note di Cano, non lasciano alcun dubbio : l'Inquisizione aveva ben motivo di voler distruggere i Commentari di Carranza.

Cano segnala anzitutto il vizio essenziale : l'incoraggiamento dato alla lettura in lingua volgare. Infatti fin dalle prime pagine del libro di Carranza traluce il sogno dell'autore di rendere la Scrittura, in qualcuna delle sue parti, accessibile a tutti. E di

---

(1) Archivo histórico Nacional. Procès de Vergara f.° 134 : « los errores de los que se dizen alumbrados que quasi cohinciden con los dichos errores lutheranos ». Cfr. Jean Baruzi, op. cit. p. 254 e nota 5; Marcel Bataillon, *Dialogo*, ed. cit., p. 41, n. 1.

questo, che è il principio fondamentale della sua opera, egli non nasconde nessun particolare, sebbene si esprima con la massima cautela: « vi sono spiriti così saldi, che si potrebbe affidare loro la scrittura intera in lingua volgare; d'altra parte lo spirito Santo illumina e soccorre i suoi discepoli ». E aggiunge: « Io dico ciò per esperienza » (1). Egli fece leggere i libri santi ad alcune donne che non superavano in cultura quelle per cui S. Girolamo tradusse la Volgata (2). Cano non dura fatica a scorgere in queste linee ogni sorta di pericoli: pericoloso il fare appello all'illuminazione interiore confidando nell'ispirazione dello Spirito, che ricorda i Luterani e gli Alumbrados; pericolose le riunioni di entusiasti quali, nel regno di Toledo, gli Illuminati e « questi discepoli di dottrina segreta » che si facevano leggere la scrittura perfino in case chiuse; pericoloso sopratutto il trovare facili dei testi che sono in realtà estremamente difficili; e se, egli aggiunge, la Spagna si abbandonasse a queste debolezze, correrebbe gli stessi pericoli della Germania. Ancora: Cano rimprovera persino a Carranza di porre la questione e di discuterla in lingua volgare. Certamente egli è ben felice che in Ispagna si vigili con tanto rigore onde sia osservata la proibizione delle Bibbie in lingua volgare! Quasi tutte le eresie derivano « dalla scrittura male interpretata » e anche l'Illuminismo trae origine dall'aver permesso alla folla la lettura dei libri Santi. D'altra parte, aggiunge Cano, che cosa significa, trattandosi di uomini incolti, questo ricorrere all'ispirazione interiore, se non che qualunque studio è inutile e che l'intelligenza dei libri Santi si offre a noi direttamente? E non equivale questo a fare appello ad un miracolo di Dio? (3) Cano e Carranza ci danno un'idea della Spagna d'allora, con gli Indici che condannavano qualsiasi traduzione, anche parziale, della

---

(1) « Yo tengo esperiencia desto » (*Comentarios al pio lector deste libro*).

(2) Id. Secondo Carranza, avrebbero circolato in Ispagna delle Bibbie in lingua volgare prima di Lutero, quando i Mauri e i Giudei vivevano con i Cristiani (Id., *ibid.*). *Morel-Fatio* (*Les lectures de sainte Thérèse*. Bulletin Hispanique, 1908, p. 26-27) ritiene però che in questo caso Carranza affermi senza provare. In ogni caso i bibliografi non hanno scoperto alcuna Bibbia castigliana anteriore a quella di Ferrara (1553).

(3) Cfr. Caballero, *op. cit.*, p. 540-42.

Scrittura : nell'anno stesso in cui fu carcerato Carranza, l'Indice dell'Inquisitore Valdés vietava in blocco ogni lettura di quelle opere spirituali che fin allora avevano servito di guida alle anime religiose della Spagna.

Non è difficile prevedere che Cano scoprirà nell'opera che censura il Protestantesimo propriamente detto : per esempio, là dove Carranza dichiara che la fede è la chiave dell'edificio cristiano, e che noi siamo giustificati in virtù della fede nel nostro Redentore (1), Cano obbietta che tale proposizione è luterana, in quanto la fede, secondo la dottrina cattolica, è la base dell'edificio, è la prima pietra su cui s' innalzeranno le altre virtù cristiane (2). Altrove Cano coglie in Carranza quell'immedesimarsi con la passione di Cristo che ha sapore luterano, in quanto il fedele, secondo Carranza, ha diritto di dire : le mie prove, la mia croce, la mia Passione, la mia morte (3). Tutti capi d' accusa che il processo formula in termini equivalenti. « Il principale strumento per la nostra giustificazione è la nostra fede, sebbene vi concorrano altri elementi » : in questi termini è riassunto, nei documenti ufficiali, il pensiero di Carranza a questo riguardo (4). Domingo de Rojas, testimonio e accusatore, dichiara che il Cardinale ha usato un linguaggio luterano, dicendo : tutta l'eredità del Cristo è mia, se io ho una vera fede, e i miei peccati sono suoi (5).

Ma abbiamo altre prove. Quando Carranza interpreta il battesimo dicendo che per il battezzato che risuscita, i peccati sono da Dio sepolti nell'oblio, Cano osserva che se l'autore non fosse cattolico si direbbe che usi un inguaggio luterano, dal mo-

---

(1) Carranza, *op. cit.* f.° 32 r°.

(2) Caballero, *op. cit.* p. 559.

(3) Carranza, *op. cit.* f° 38° r° e v°, Caballero, *op. cit.* pag. 56. Cfr. Carranza f° 66 r°: « Si quieres consolar tu alma con la memoria deste beneficio » (la Passione) « no te satisfagas con dezir in pensar que Christo amo a los hombres y murio por ellos: que amo a los pecadores, y murio por ellos. Dexa estas oraciones generales y di en singular : Christo amo a mi fulano y murio por mi ». Cfr. Caballero, op. cit., p. 565: « La primiera falta de esta proposicion consiste en aquel *mi* dos bezes repetido, no porque no sea verdadera esta primera parte, sino porque los lutheranos en aquel *mi* conciben una propiedad de la pasion e muerte de Christo, come si fuese su Passion e muerte propria... ».

(4) *Real Academia de la Historia*. Mss. citati t. I, f° 143 : « El principal instrumento para nuestra justificacion es la ffee aunque concurran otras cosas ».

(5) Id., t. VII, f° 300 r° e V°.

mento che il luterano sostiene che Dio, cancellando la colpa, annulla la pena (1). Carranza, con tono apparentemente innocente, fa osservare che fra i Sacramenti lasciati dal Cristo meritano più propriamente questo nome il Battesimo e l'Eucarestia, che nessun eretico, fino all'epoca nostra, ha osato negare (2). Se mancassero ulteriori prove, non sarebbe difficile supporre che Cano si appigliasse a questa (3).

Non manca nulla a questo luteranesimo ricostituito da Cano in un'attenta lettura dell'opera di Carranza. Ecco, affermata da Carranza, la certezza dello stato di grazia al momento dell'assoluzione: come può Carranza — si domanda Cano — adottare a questo proposito la tesi degli eretici, senza dire una parola in favore dei cattolici (4), dato ch'egli non può ignorare le lotte suscitate da tale argomento fra cattolici e protestanti? Ancora, quando Carranza dichiara che temere Dio onnipotente è una debolezza della fede, Cano gli obbietta che egli parla da luterano e confonde la condizione di coloro che vivono in questo mondo con la condizione dei beati (5).

Ora, se a Cano sembra fuor di dubbio il linguaggio luterano di Carranza, non gli riuscirà certo più malagevole discernere, nell'opera sottoposta alla sua censura, un illuminismo latente.

L'obbiezione fondamentale mossa da Cano al pensiero di Carranza (6) concerne specialmente quel richiamarsi all'esperienza personale, che ricorre così spesso nella sua opera e che, secondo Cano, tende a sostituire alla certezza dottrinale la certezza del sentimento. Certezza protestante nella salvezza, certezza illuminata nell'ispirazione: in entrambi i casi fiducia nella sensibilità del soggetto (7). Così pure il rivolgersi direttamente a Dio per le cose

---

(1) Carranza, f° 85 e Caballero, p. 565.

(2) Carranza, f° 286 r°: « Los sacramentos nos dexo Christo nuestro senor entre los otros, que mas propriamente se llaman sacramentos. Estos son el baptismo y la eucharistia, losquales ningun hereye a negato en esta edad ».

(3) Caballero, p. 583-584.

(4) Id. p. 586 e 587.

(5) Cfr. Carranza, f° 197.

(6) Carranza, f° 307 v°, 330 r°, 326 v°, 387 r°.

(7) Caballero, p. 586, 592.

umane e divine (1), che conduce Carranza a dichiarare che l'intelligenza unita a Dio giunge alla conoscenza delle cose « e divien giudice di tutto ciò che non è Dio » (2). Qui il confronto con l'illuminismo non è più soltanto approssimativo, giacchè abbiamo quasi l'impressione d'entrare nel campo della magia; ma è in causa anche la dottrina centrale dell'illuminismo, e, osserva irosamente Cano, ciò significa respingere ogni sorta di scienza e di filosofia (3). Nei passi in cui Carranza studia le virtù teologali, la fede, definita come luterana, gli appariva anche impregnata d'illuminismo; e di fatto, obbietta Cano, là dove Carranza sostituisce alla dottrina teologica della fede fondata sulla carità quella della fede basata sullo Spirito Santo (4), non tradisce l' illuminismo diffuso nel Regno di Toledo, il quale insegnava che l'*amore di Dio nell'uomo è Dio* (5) ? Si comprende allora come Carranza, sulle tracce della dottrina illuminista dell'abbandono, della dottrina dei Dejados, consigli i cristiani di proiettare in Dio tutte le loro preoccupazioni (6).

Tutto ciò porta a una dottrina della preghiera, nella quale acquista precisione il conflitto fra il piano spirituale di Carranza e quello teologico di Cano. La preghiera, secondo Carranza, non è uno degli elementi della vita spirituale, ma essa stessa è tutta la vita spirituale. La preghiera occupa il posto più eminente, tanto — dice Carranza — che le opere compiute prescindendo da essa non valgono nulla, « no valen nada (7) ». Ma non significa ciò, obbietta Cano, disprezzare le opere, e non è questo il pensiero estremista degli Alumbrados ? E Carranza non si aspetta per sovrappiù dalla preghiera quasi una liberazione dalle passioni (8), in cui Cano scopre immediatamente la dottrina degli Illuminati (9),

---

(1) Carranza, ° 121 v°; Caballero, p. 557.
(2) Id. f° 120 v°.
(3) Caballero, p. 569. Cfr. Carranza f° 121 r°.
(4) Carranza, f° 11 r°, 116 v°, 301 v°.
(5) Caballero, p. 550.
(6) Carranza, f° 20° r° e Caballero p. 558.
(7) Carranza, f° 382 r°.
(8) Id. f° 279 v°.
(9) Caballero, p. 583.

e una specie di onnipotenza interiore, che ci conduce al di là dell'esercizio delle virtù ? (1). A questo punto Cano si sente ferito nel più profondo delle sue convinzioni di teologo. « Dire che le virtù, egli obbietta, si accrescono più in grazia della preghiera, che per la pratica dei loro propri atti, è una grande ironia (2). E se la preghiera è così onnipotente e onnipresente, allora, dichiara Cano, chiudiamo i libri, vadano in rovina le università, muoiano gli studi, e diamoci tutti alla preghiera (3) ».

In questo caso, come in molti altri, il linguaggio del censore ha l'accento del più alto linguaggio umano. Ma qual'è la cultura a cui egli fa appello, quali sono gli studi più preziosi della preghiera ?

D'altra parte, da quanta povertà, da quanta timidezza, da quanta titubanza non è accompagnata nel libro dei Commentari questa preghiera eccellente, anzi infinita, di cui parla Carranza ! Non si potrebbe dire che vi si trovi sempre, più che in Cano, il necessario per soddisfare le aspirazioni totali dell'essere.

* * *

Era per noi indispensabile studiare la lotta contro l'Illuminismo e il Protestantesimo in una delle sue più strane manifestazioni, dal momento che si trattava di sorprendere in un arcivescovo di Toledo il linguaggio dei luterani (4) e degli illuminati. È proprio inutile fermarci sul fatto particolare dell'insistenza di Cano a dichiarare ch'egli non pensa ad attaccare le convinzioni del Cardinale, perchè un anno dopo il Cardinale era nel carcere dell'Inquisizione e Cano sapeva bene di avervelo precipitato con la sua censura. Il passato di Carranza, gli anni vissuti in paesi

(1) Carranza, f° 386 v° e 387 r°.

(2) Caballero, p. 598 : « ... que se augmentan mas las birtudes con el exercicio de la oracion que por sus proprios actos, lo qual es una grandissima burla ».

(3) Id. 599 : « ... cerremos los libros.... fenezcan las universidades, mueran los estudios, e demo nos todos a la oracion... ».

(4) Diciamo : dei luterani, perchè la censura allude per lo più ad essi. Ma Cano scorge in Carranza anche l' influenza di Calvino.

protestanti, tolgono in parte, alla sorte commovente di questo Cardinale, l'efficacia dell'ammaestramento che da essa può derivare. È impossibile infatti affermare che proprio in Ispagna, senza l'aiuto ch'egli ricavò dai suoi viaggi, Carranza avrebbe potuto foggiarsi un tal linguaggio ; pertanto nel suo pensiero affiorano, come ha ben visto la diffidenza morbosamente accanita di Cano, tendenze anonime, che non sono nè puramente luterane, nè puramente « illuminate », nè puramente erasmiane, ma che conglobano in sè tutti questi elementi insieme.

Dopo il 1559, data dell' imprigionamento di Carranza e della pubblicazione del più importante « Indice inquisitoriale », la salvezza sarà affidata, « per coloro che ne avranno la forza », al processo intimo dell'esperienza. Così bisogna interpretare, a più riguardi, l'autobiografia di S. Teresa. Così si spiegherebbe, in misura più generale, il fiorire, al di sopra di tutti gli ostacoli, di una mistica castigliana originale e creatrice, degna per la sua bellezza di stare a confronto con la mistica germanico-fiamminga del secolo XIV ; le deficienze teoriche che ne limiteranno l'espansione, traggono origine da una tragica dispersione di ricchezze intellettuali. Ma appunto ciò costituisce un interessante argomento di ricerche per lo storico del Cristianesimo ; e non vi sarà compito, per quanto concerne il secolo XVI, più di questo fecondo di risultati.

Parigi, Collegio di Francia.

Giovanni Baruzzi

LAMENNAIS

Nel 1882 Carlo Périn, professore all' Università Cattolica di Lovanio, riprendeva in esame di su alcuni documenti inediti la posizione religiosa e politica di Lamennais (1). Il momento era singolamente propizio. Da circa un trentennio la voce del « credente » si era spenta: e la polizia del secondo impero aveva sperato che nella fossa comune del Père-Lachaise si sarebbe confusa e disfatta anche la memoria dell'importuno apocalittista. Ma il sepolcro è la pietra di paragone del vero profeta: e più che mai si ispiravano a Lamennais quanti, intuendo ancora vagamente la portata rivoluzionaria dei princìpi evangelici, sognavano un rinnovamento integrale della società, che non facesse gettito a cuor leggero di diciannove secoli di esperienza cristiana. Il conservatorismo tradizionale, così nel campo ecclesiastico come in quello economico, constatava preoccupato il fatto nuovo e avvertiva immediatamente il pericolo. E Carlo Périn, dalla sua cattedra lovaniense, lanciava per la prima volta l'accusa di «modernismo»(2).

Nel giro di pochi decenni, in seguito alla coerente e metodica applicazione della critica storica ai problemi religiosi e in particolare ai documenti del cristianesimo primitivo, la Chiesa si trovava di fronte ad un movimento di gran lunga più complesso, che incorreva nella medesima riprovazione e veniva universalmente designato, negli ambienti ortodossi, con lo stesso termine.

---

(1) Charles Périn, *Le Modernisme dans l'Eglise, d'après les lettres inédites de La Mennais.* (Mélanges de politique et d'économie, 1882).

(2) Cfr. la « Civiltà Cattolica » del 1883 : *Il modernismo, ossia la rivoluzione* (Serie XII, voll. III, 537 ; IV, 42, 539). « La parola *modernismo* è nuova..... ». Gli articoli, improntati tra l'altro al più schietto temporalismo (si veda nella stessa annata, IV, 527, il truculento articolo : *Perchè gridiamo ancora : W il papa re !*), si chiudevano con tragici propositi di lotta : « Mal si patteggia con ciò che ha giurato di spegnerti. Dal *modernismo* non salva la conciliazione, ma la lotta ».

Che anzi non respingeva la qualifica, e si faceva del «modernismo» un'insegna di lotta e un programma per l'avvenire. Ma chi avrebbe ormai riconosciuto, nella recentissima «sintesi di tutte le eresie» (1), l'erede diretta della tendenza religioso-sociale che si riportava all'incandescente propaganda di Lamennais ? Agli occhi stessi dei modernisti più consapevoli l'abate bretone appariva come un superato e un dottrinario (2), a cui molto si perdonava soltanto in vista del fiero atteggiamento di resistenza assunto dopo la replicata condanna di Roma. Ma questa è storia di ieri : e il modernismo, checchè se ne pensi o scriva, è ancora ben lungi dall'aver chiuso il proprio ciclo di sviluppo. L'evoluzione ulteriore del movimento, tuttora giovane e fiducioso nelle proprie forze, dirà domani se dalla *Mirari*, e sopratutto dalla *Singulari nos* (3), di Gregorio XVI, alla *Pascendi* di Pio X, si possa effettivamente cogliere una sensibile soluzione di continuità.

***

Una prima e pregiudiziale soluzione di continuità viene denunciata, con commovente accordo, dalla critica indipendente e dalla polemica ecclesiastica, nell'evoluzione stessa del pensiero lamennaisiano. Le idee professate dall'abate di La Chênaie nel periodo anteriore alla rivoluzione del 1830 e alla monarchia orleanista, si elevano come un ostacolo insormontabile per la lucida comprensione della propaganda politico-religiosa svolta a Parigi nell'ultimo venticinquennio della sua movimentata esistenza : tale il verdetto, pressochè unanime, di chi ha fatto centro delle proprie indagini la figura di Félicité Robert de La Mennais. Sarebbe

---

(1) È la definizione dell'enciclica *Pascendi* (8 settembre 1907). Lungi tuttavia dal rispondere alla realtà dei fatti, tale giudizio implica piuttosto una contraddizione in termini : cfr. E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Paris, Rieder, 1927, pag. 28-29.

(2) Si vedano ad esempio le *Lettere di un prete modernista*, Roma, 1908, pag. 46-47.

(3) La prima enciclica (15 agosto 1832) condannava le dottrine politiche dell'*Avenir*, senza tuttavia nominare ancora Lamennais ; la seconda (25 giugno 1834) si scagliava direttamente contro le *Paroles d'un croyant*, che due mesi innanzi erano state messe in circolazione a Parigi con un successo inaudito.

dunque riuscita Roma, con le sue encicliche, a « laicizzare » (1) lo spirito di colui che tutta la Francia aveva salutato nel 1817, all'apparire del primo volume dell' *Essai sur l'indifférence*, « novello Bossuet », apologista insuperato del cattolicismo; colui che aveva dichiarato, dopo il duro ostracismo, di voler sempre restare « sottoposto alla Chiesa e libero fuori della Chiesa » (2) ? O non si tratta piuttosto di un abile diversivo, che maschera la radicale incapacità di cogliere, attraverso le fluttuazioni teoriche provocate dalla diversa reazione dell'ambiente e dal lento adattarsi delle idee, la continuità pratica di una propaganda consacrata alla diffusione del genuino ideale cristiano ? Anche il « modernista » Lamennais non poteva sottrarsi a quelle accuse di contraddizione e di incoerenza, che accompagnano fatalmente nella storia ogni disperato tentativo di non tradire la coerenza logica e inesorabile del primitivo annuncio evangelico.

All'ultramontanismo dei suoi trentacinque anni Lamennais non era giunto mediante un rigido processo teologico o attraverso una qualsiasi filosofia dell'autorità e dell'irrazionale, sul tipo di quelle professate dai seguaci di De Bonald e di De Maistre. Era nato in Bretagna, il 19 giugno 1782, da una famiglia di ricchi borghesi di Saint-Malo, che aveva saputo abilmente destreggiarsi durante i tempi difficili della rivoluzione, del consolato e dell'impero. Se è esatto che « lo stato normale e la vera funzione del Celta è la rivolta (3) » ; se è storicamente accertato che nella penisola armoricana, a partire dal IV secolo della nostra era, si riscontra una specie di « condensazione dell'elemento celtico » (4); non desterà sorpresa constatare che i quattro grandi geni

---

(1) Unico indizio esteriore della sua « laicizzazione » è la decisione ch'egli prese nel 1837, dopo aver lasciato per sempre La Chênaie per Parigi, di abbandonare la particella *de* del suo cognome e di firmare in una sola parola *Lamennais*. Cfr. F. Duine, *La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après les sources imprimées et les documents inédits*. Paris, Garnier, 1922, (L'art. *Lamennais* del « Dictionnaire de théologie catholique », 1925, col. 2473, ha erroneamente 1827 anzichè 1837).

(2) Périn, *art. cit.*

(3) Ch. Le Goffic. *L'Ame bretonne*. (Citato in P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan*, vol. I, Paris, Garnier, 1925, pag. 18).

(4) Lasserre, *op. cit.*, pag. 4.

religiosi che la Bretagna ha dato al cristianesimo, Pelagio (1), Abelardo, Lamennais e Renan, sono tutti temperamenti di ribelli, eresiarchi per vocazione di fronte all'ufficialismo ecclesiastico. L'ultramontanismo fu nelle mani di Lamennais una prima ed efficacissima arma per tradurre in atto una decisa volontà di critica e di opposizione alle tendenze dominanti nella Chiesa di Francia agli albori del secolo XIX. Il trionfo della Restaurazione nel campo politico e sociale, aveva determinato in seno al clero francese un improvviso risveglio di quelle velleità « gallicane » che il primo Napoleone aveva cercato invano di richiamare in vita contro la malfida diplomazia vaticana. Deformazione cosciente o incosciente dell'universalismo cristiano per fini di bassa politica statale e di propaganda nazionalistica, il gallicanismo non poteva essere seriamente osteggiato, sul terreno cattolico, che con un appello incondizionato alla supremazia ecumenica di Roma. Lamennais fu ultramontano, sotto la monarchia dei Borbone, perchè antigallicano; e fu antigallicano, perchè intimamente convinto della necessità di sottrarre l'esperienza religiosa ad ogni tentativo di sfruttamento da parte del potere politico. Sotto forme e nomi diversi la tendenza gallicana è coestensiva allo sviluppo storico del cattolicismo, e grava sulla Chiesa come un incubo perenne dall'epoca della conversione del cristianesimo all'impero. Il destino di Lamennais era sin d'allora segnato: il giorno in cui la concezione rappresentata in Francia dal gallicanismo fosse riuscita a dominare anche Roma, egli sarebbe naturalmente diventato antiromano. Non sembri paradossale affermare che la resistenza alle condanne di Gregorio XVI (2), asceso al pontificato con la miopia e la ristrettezza d'idee di vec-

(1) Bretone lo chiama S. Agostino; Scoto, S. Girolamo. Noi non abbiamo affatto inteso risolvere la questione della patria originaria di Pelagio: ci riferiamo semplicemente ad alcune osservazioni del Lasserre. Facciamo però notare che, se anche *Scotus* va interpretato come «irlandese» (cfr. Roger, *L'enseignemen' des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, Picard, 1909. pag. 214), furono precisamente i Bretoni che verso la fine del IV secolo e gli inizi del V evangelizzarono l'Irlanda, stabilendosi numerosi nell'isola.

(2) Anche quegli *Affaires de Rome*, del 1836-37, che tanto scalpore e scandalo sollevarono in seno ai circoli cattolici francesi e tra i fautori dell'ultramontanismo, già ardenti ammiratori di Lamennais.

chio frate camaldolese, costituisce lo sbocco logico e prevedibile dell'ultramontanismo lamennaisiano iniziale.

La politica religiosa di Napoleone aveva posto Lamennais di fronte al problema dei rapporti tra stato e chiesa, prima ancora ch'egli si gettasse a corpo perduto in quella lotta antigallicana che doveva costargli tante amarezze e tanti disinganni (1). Sebbene il periodo della sua prima formazione sfugga al nostro controllo diretto (2), è certo ch'egli giunse sino al ventiduesimo anno senza provare una qualsiasi inclinazione per la vita religiosa. Soltanto nel 1804 una improvvisa crisi morale, sagacemente sfruttata dal fratello Giovanni, che aveva allora su di lui una grande influenza e proprio in quell'anno era ordinato sacerdote, lo portava ai piedi dell'altare per ricevere la prima comunione. Cinque anni più tardi gli venivano conferiti gli ordini minori: e dopo un lungo intervallo, nel 1815, chiedeva di essere ammesso agli ordini maggiori. Il 9 maggio 1816 era ordinato sacerdote. Vocazione, come si può notare, tutt'altro che prepotente e avventata; seguìta anzi con una certa riluttanza (3), sebbene egli avesse sempre condotto dopo il 1804 una vita di studio e di ineccepibile correttezza. Riserbo suggerito dall'altissima idea ch'egli si era fatta della missione sociale del sacerdozio? O desiderio di rivedere innanzi tutto il proprio bagaglio dottrinale e di sottrarsi all'influenza unilateralmente mistica del fratello?

Nell'anno successivo la pubblicazione del primo volume dell'*Essai* dimostrava clamorosamente che il novello sacerdote aveva qualcosa di originale da offrire in dono alla collettività dei fedeli, primo pegno di un ministero sacro che solo la morte avrebbe potuto interrompere. E sin dal 1808 le *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII^e siècle et sur sa situation actuelle*,

---

(1) La riprovazione dei vescovi francesi, più o meno imbevuti di gallicanismo, sollecitò e provocò la condanna di Roma. Si vedano gli studi relativi alla cosidetta « Censura di Tolosa »; cfr. Duine, *Essai de bibliographie de Félicité Robert de La Mennais*, Paris, Picard, 1923.

(2) Cfr. C. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais*, Paris, 1913. La stessa « conversione » del 1804 è ravvolta nell'oscurità; cfr. Duine, *La Mennais*, cit., pag. 9.

(3) Duine, *op. cit.*, pag. 57. L'autore, equilibrato e spassionato, ammette però che « pendant plus de quinze ans le converti malouin..... se sentira, non sans fierté, le plus prêtre des hommes ».

subito sequestrate dalla polizia del Bonaparte (1), avevano inaugurato quel serrato duello tra il Lamennais e le autorità politiche, che non si sarebbe più interrotto per variare d'uomini e di governi.

È stato ripetutamente osservato, sulle orme di Leopoldo Ranke, che « la storia è sempre storia dei rapporti e della lotta tra Chiesa e Stato » (2). Anche per Lamennais il significato dei due termini abbraccia una realtà di gran lunga più vasta di quanto non lo siano i due istituti storici nei quali di solito si vuol circoscrivere il contrasto. La Chiesa è per lui il rifugio ideale di quanti si preoccupano di dirigere la coscienza morale dell'umanità sul cammino additato alle masse dalla predicazione evangelica del Regno: aspirazione ad una giustizia superiore, ad una fraternità non mentita, ad un rinnovamento sociale immune da ipocrisie e da particolarismi. In una concezione siffatta lo Stato non può essere altro che « l'altra città » di fronte alla *civitas Dei*; il « paganesimo », genericamente inteso, di fronte al « cristianesimo ». La lotta travalica quindi le singole competizioni politiche, per ipostatizzarsi in un contrasto permanente di princìpi etici e sociali, e non di rado in un sistema dualistico metafisico (3).

Lamennais ha potuto così restare fedele alla Chiesa ideale, anche dopo che la Chiesa terrena, dominata dai princìpi opposti, lo ebbe violentemente espulso dal proprio seno visibile. L'altra città, per conto suo, s'inganna di rado nel riconoscere i propri avversari: dentro o fuori del cattolicismo ufficiale, Lamennais dovette continuamente affrontare le persecuzioni e le condanne dello Stato.

I primi spunti antigallicani videro la luce nel 1814 in un trattato sulla *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques* (4):

---

(1) Alla redazione del libro aveva validamente contribuito anche il fratello, l'« abbé Jean »; cfr. Maréchal, *op. cit.*, pag. 204-208. Severe critiche erano rivolte all'indirizzo di quei vescovi che non avevano rassegnato a Napoleone le loro dimissioni.

(2) Cfr. *Stato e Chiesa in senso ideale e la loro perpetua lotta nella storia.* Nota letta all'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli dal socio Benedetto Croce (Napoli, 1927, estr. degli *Atti*, vol. LI, parte I).

(3) Valga per tutti l'esempio del marcionismo in seno al cristianesimo primitivo: cfr. E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari, Laterza, 1928, pag. 113.

(4) Cfr. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906, pag. 340-359. La collaborazione dei due fratelli si riscontra anche qui; ma è già sensibilissima l'influenza bonaldiana.

il tono vivace e le allusioni frequenti alle esperienze dell'impero spinsero l'autore a riparare in Inghilterra quando si diffuse la notizia dell'improvviso ritorno di Napoleone dall'Elba. Lamennais del resto voleva provocare una persecuzione, per sottrarre definitivamente la Chiesa ad ogni indebito controllo da parte dello stato. Il cristianesimo morente non sarebbe rinato se non sul patibolo: « non esitiamo a provocare questa guerra che Iddio ci riserva come un ultimo dono della sua clemenza » (1)!

Frattanto egli attendeva a quell'ampio e sistematico *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (2) che doveva costituire, nelle sue intenzioni, la giustificazione teorica del suo audace atteggiamento politico e sociale. Pragmatista inconsapevole, sebbene sostenesse che le credenze sono il principio delle azioni, egli subordinava la sua filosofia e la sua apologetica alle esigenze dell'umanità e alle contingenze del momento storico. La fede è per lui l'accettazione pura e semplice della nostra dipendenza dalle leggi immutabili della vita associata: non esiste intelligenza, verità, certezza, senza una perpetua comunione con la società: l'unica certezza razionale consiste nel trovarsi consenzienti con l'umanità, il cui verdetto è la sola garanzia possibile della verità delle nostre credenze. L'alternativa lamennaisiana, « o vivere di fede o precipitare nel vuoto », va quindi interpretata alla luce di questa complessa filosofia della vita associata: la verità s'identifica con la fede, e la fede presuppone un consenso universale in seno all'umanità. Molti elementi, da Bossuet a De Bonald (3), confluiscono in questo sistema apologetico, che invita lo stesso genere umano a deporre in favore della religione, anzi del cristianesimo, anzi del cattolicismo; e non sarebbe malagevole scoprirne i lati deboli e metterne in rilievo le deficenze critiche e metodologiche. Ma non si può negare che sia già qui in

(1) L'attacco è perciò diretto contro la Chiesa costituzionale. Cfr. Duine, *La Men.*, pag. 47.

(2) L'opera completa consta di 4 volumi: I (1817), II (1820), III (1823), IV (1823). « Non vi sono dottrine indifferenti per l'umanità: l'uomo non ha il diritto di restare indifferente quando si tratta del proprio destino ». Ecco l'idea fondamentale, che ha suggerito il titolo stesso della vasta opera.

(3) Specialmente De Bonald, con la sua teoria che le più grandi idee umane non sono state ispirate dalla ragione o dalla logica, ma sono necessarie e originali. Cfr. Maréchal, *op. cit.*, p. 178 ss.

germe l'ultimo stadio di sviluppo del pensiero di Lamennais: tradotta in termini di sociologia cristiana la filosofia dell'*Essai* conduce logicamente alle *Paroles d'un croyant* del 1833.

Dai trattati la polemica si estese alla stampa giornalistica, che trovò sempre in Lamennais un fautore appassionato e un difensore convinto. « I giornali non sono una tribuna, sono un pulpito », egli soleva ripetere quando collaborava ai fogli ultramontani, quali il *Défenseur*, il *Conservateur*, il *Drapeau Blanc* e il *Mémorial catholique* (1); e negli ultimi anni definiva spesso il giornalismo « un sacerdozio sociale » (2). Nel 1823 il *Drapeau Blanc*, per aver pubblicato un suo violentissimo attacco contro l'Università di Parigi (3) e il suo gran maestro, Mons. Frayssinous, vescovo di Hermopolis, veniva sottoposto a processo dalla polizia correzionale e condannato. Due anni dopo, il Ministero di Carlo X riteneva necessario non lasciare isolati nella lotta i fautori del gallicanismo e infieriva contro un nuovo scritto di Lamennais, *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social*, reo di aver dichiarato « errori rivoluzionari » le famose proposizioni contenute nella dichiarazione del 1682, conosciute sotto il nome di « libertà gallicane » e fatte passare per l'occasione come una legge dello stato. Erano incominciate intanto le prime avvisaglie di una polemica con la Compagnia di Gesù: all'inizio dell'ottobre 1823 il generale dell'ordine aveva proibito di insegnare nelle scuole gesuitiche sette proposizioni tratte dall'*Essai sur l'indifférence* (4). Nel 1825 Lamennais rispondeva fondando a La Chênaie, nella sua cara terra bretone, una nuova compagnia religiosa che, sotto il nome di « Congregazione di S. Pietro », avrebbe dovuto contrapporsi efficacemente ai metodi del gesuitismo, realizzare il vecchio sogno

---

(1) Duine, *La Mennais*, pag. 93 ss.

(2) *Ibid.*, pag. 286.

(3) Lamennais non poteva dimenticare che l'Università di Parigi era stata originariamente uno strumento del dispotismo napoleonico.

(4) Cfr. Dudon, *Lamennais et les jésuites*, in « Etudes », 5 giugno 1908, pag. 607. (Cfr. il numero del 20 ottobre 1909). La 54ª delle proposizioni « censurate » a Tolosa nel 1832, e attribuita ad uno dei redattori dell'*Avenir*, diceva: « I gesuiti non possono più nulla per la religione, e la bolla che li ha risuscitati attesta soltanto che la Chiesa, nella sua divina saggezza, ha voluto che una morte naturale suggellasse il loro destino ». D'ora innanzi Lamennais avrebbe definito i gesuiti « granatieri della follia ».

di una scuola libera ispirata alle idee del maestro e rinnovare l'organismo teologico-politico del cattolicismo europeo, tradito dai governi « dispotici e atei » (1). Un soffio di conquista e di fiducia accompagnava l'attività del quarantatreenne apostolo, al colmo della speranza e della fama più lusinghiera.

La rivoluzione popolare del 1830 non lo sorprendeva impreparato. Pochi mesi prima delle celebri « ordinanze » di luglio e della fuga di Carlo X, egli aveva invitato la Chiesa a separare la propria causa da quella dei re e aveva ribadito il concetto della netta superiorità dello spirituale sul temporale (2). Roma aveva risposto legando ancora una volta la propria sorte a quella delle monarchie : la delusione non poteva essere più amara. Ma con l'avvento al trono del figlio di Filippo Egalité i tempi sembravano a Lamennais maturi per una completa e coerente esplicazione dei propri princìpi religiosi e sociali : e il 16 ottobre 1830 usciva a Parigi il primo numero dell'*Avenir, journal politique, scientifique et littéraire*, che aveva come motto « Dio e la libertà (3) ». La sovranità del popolo, garantita dalla monarchia orleanista, appariva ormai a Lamennais come il diretto corollario di quella teoria sul consenso autorevole dell'umanità, ch'egli aveva affidato un decennio prima al secondo volume dell'*Essai*.

***

Gli eventi poi precipitarono. Non è qui il caso di rievocare la cronistoria, notissima, della condanna del lamennaisismo, a partire dalla sospensione forzata dell'*Avenir* (15 ottobre 1831) e dal viaggio a Roma, compiuto nell'inverno successivo (4) in compagnia di Lacordaire e di Montalembert. Il bando della società ecclesiastica non potè ostacolare la prosecuzione del programma

---

(1) Duine, *La Mennais*, pag. 117-118. Cfr. Dudon, *Lamennais fondateur d'ordres*, in « Etudes », 20 aprile 1910.

(2) *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*. Paris, 1829.

(3) Redattori erano gli abati La Mennais, Gerbert, Rohrbacher, Lacordaire e i sigg. de Coux, Bartels, Montalembert, Daguerre, d'Ault Duménil. Collaboratori, tra gli altri, Victor Hugo, Sainte-Beuve, Lamartine. Il giornale mirava a ravvicinare il popolo e la letteratura alla Chiesa. Visse circa 13 mesi e raggiunse i 3000 abbonati. Naturalmente andò incontro alle più vive persecuzioni da parte delle autorità vescovili francesi. Cfr. Duine, *La Mennais*, pag. 146 ss.

(4) Nel 1824 Lamennais era già stato a Roma una prima volta. « È un esaltato », aveva detto Leone XII dopo averlo ricevuto.

religioso-sociale dell'abate bretone, rapidamente ripresosi dopo il turbamento e lo sconforto dei primi mesi. La pubblicazione delle *Paroles d'un croyant* ruppe ogni indugio e spezzò le ultime esitazioni (1). Gli ambienti reazionari parlarono subito di una mostruosa « Apocalissi di Satana » (2) ; ma con altrettanta rapidità si diffondeva pel mondo la buona novella che le speranze umanitarie e le rivendicazioni sociali hanno nel Vangelo la loro origine e trovano nel cristianesimo la loro celebrazione. E il nuovo apostolo riaffermava contemporaneamente la sua intima e sincera adesione al messaggio sostanziale della Chiesa Cattolica. « Io non ho voluto romperla con la Chiesa, non ho imitato e non imiterò Lutero, perchè ho la persuasione che gli scismi fanno solo del male... Fuori del cattolicismo, espressione la più completa delle tradizioni del genere umano nel campo extrascientifico, io non vedo nulla che rassomigli a una religione. Io resto dunque cattolico perchè resto religioso, perchè intendo conservare, per ciò che dipende da me, questo elemento imperituro della natura umana ; ma nello stesso tempo io non mi associo affatto al sistema politico dei capi del cattolicismo, anzi li combatto con tutte le mie forze, perchè ho anche dei doveri rigorosi verso l'umanità e non riconosco la causa di Dio in quella dell' ignoranza » (3).

Anche per questo suo atteggiamento Felicité Robert de La Mennais costituisce tuttora un monito e un esempio.

Roma, R. Università.

Ambrogio Donini

---

(1) Cfr. Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, vol. I, 1863.

(2) Così il card. Lambruschini. Cfr. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège* (1820-1834), 1911, pag. 325. Un'eco del grande scandalo, con la consueta meschina affermazione che « le variazioni del Lamennais sono così evidenti, così numerose, così essenziali, che è difficile trovare altro esempio tanto meraviglioso », si coglie nella *Lettera* di Vincenzo Gioberti *sulle dottrine filosofiche e politiche del Sig. De Lamennais* del 1840, concepita e redatta in opposizione all'adesione di Mazzini al lamennaisismo.

(3) Lettera del 9 settembre 1834 a Larminier, che lo spingeva ad uscire dalla Chiesa. Pressappoco contemporanea è quest'altra lettera riportata dal Périn, *art. cit.* : « La Chiesa deve cambiare. Ma nell'attesa di ciò che sarà si deve restare uniti all'istituzione esistente, aderendo di cuore a ciò che in essa si riscontra di buono e di vero, separandosi di cuore da ciò che vi è di cattivo e di falso ». Si noti che Lamennais non fu mai scomunicato *nominalmente* nè dichiarato *vitandus*.

« VENGA IL TUO SANTO SPIRITO »

Può darsi che il proposito maldissimulato di ridurre l'atteggiamento religioso di Marcione ad un sistema metafisico crudamente dualistico, tanto più facilmente vulnerabile quindi sul terreno della logica formale, quale trapela ad ogni pie' sospinto per tutti e cinque i libri della polemica tertullianea, abbia in malo modo esercitata la sua azione anche nel tratto (il c. 26 del l. IV) in cui Tertulliano si costituisce testimone della dizione che l'eretico assegnava alla preghiera del Signore nel suo εὐαγγέλιον. Scrive Tertulliano, mescolando ai suoi riferimenti i suoi spunti apologetici e i suoi strali capziosi : « mentre egli (il Cristo) rivolgeva un giorno in un luogo appartato la sua preghiera al Padre superiore — contemplando il cielo del Creatore con occhi sufficientemente sfrontati e temerari, potendo egli essere annientato da Colui, così spietato e così crudele, con un semplice scroscio di grandine o con un sibilare di saetta, come potè esserne crocifisso alle porte di Gerusalemme, — uno dei discepoli gli si avvicinò e gli chiese : o Signore, insegnaci come dobbiamo pregare, allo stesso modo che Giovanni insegnò a pregare ai suoi discepoli. Evidentemente, perchè (a giudizio dell'eretico) il Cristo pensava che un Dio diverso dovesse essere pregato diversamente. Ma chi sostiene questo, deve dimostrare in anticipo che il Cristo abbia annunciato un altro Dio. Nessuno infatti avrebbe avuto mai vaghezza di apprendere il modo di pregare, prima di aver appreso Chi pregare. A te dunque l'onere di dimostrare che lo aveva appreso. Se in nessun modo sei ancora riuscito a dimostrarlo, riconosci che quel discepolo chiedeva una nuova foggia di preghiera a quel medesimo Creatore, che pregavano anche i seguaci di Giovanni. Dal momento che anche Giovanni aveva introdotto un nuovo tipo di preghiera, non senza ragione anche quel discepolo aveva pensato di doverne chiedere a Cristo, affinchè essi pure fossero in grado di pregar a lor modo, non un altro Dio, ma in altro modo, Dio. Nè pur Cristo dal canto suo avrebbe potuto impartire al discepolo una nozione della preghiera, prima di impartire la nozione del Dio (da pregare). Se ne deve concludere che Egli stesso insegnò l'orazione da farsi a quel

Dio, che il discepolo stesso fino allora aveva conosciuto. Del resto arguisci dal senso della preghiera insegnata, di qual Dio abbia il sapore. A chi mai mi rivolgerò con l'appellativo di « padre » ? A colui che non mi fece affatto, dal quale non traggo in nessun modo origine, o a colui che mi generò, componendomi e foggiandomi ? A chi domanderò lo Spirito Santo ? A colui dal quale non discende affatto lo spirito del mondo, o non più tosto a colui dal quale anche gli angeli son fatti spiriti e il cui spirito fu dalle origini soffiato sopra le acque ? Bramerò di veder spuntare il Regno di colui, che mai intesi nomare re di gloria, o non più tosto di colui, nel pugno del quale sono anche i cuori dei re ? Chi mi darà il pane quotidiano ? Colui il quale non mi fornisce nè pure il miglio, o non più tosto colui che perfino dal cielo fece calare per il suo popolo il pane quotidiano ? Chi mi perdonerà le mie colpe ? Colui il quale non giudicando, non le registra, o non più tosto colui il quale, se non le avrà perdonate, le riterrà per giudicarle ? Chi non tollererà che siamo spinti nella prova ? Colui del quale il tentatore può non nutrire alcun timore, o non più tosto colui che fin dagli inizi proscrisse l'angelo tentatore ? Chi a questo modo vada supplicando un altro dio al posto del Creatore, non lo prega, al contrario lo diffama ! »

Ma per quanto possa riuscire arduo e mal sicuro ogni tentativo diretto a sceverare, nella polemica antimarcionitica dello scrittore africano, le citazioni dell'avversario dai rifacimenti suoi personali, non sembra che in questo caso particolare possano nutrirsi ragionevoli esitazioni sul testo del *Pater Noster*, quale Marcione lo leggeva e lo accettava in Luca XI. 2-4. D'accordo con il v. Harnack (1), possiamo restituirlo così : « Padre, venga il tuo Santo Spirito sopra di noi e ci purifichi ; venga il tuo Regno ; il tuo pane quotidiano dacci ogni giorno ; rimettici le nostre colpe e non permettere che incappiamo nella prova ».

Il problema è più tosto un altro. Poichè la prima petizione dell'*oratio* marcionitica : « Venga il tuo Spirito Santo sopra di noi » ha a proprio suffragio una testimonianza non disprezzabile in alcuni codici minuscoli del Nuovo Testamento e in qualche sporadico riferimento patristico (2), vien fatto di domandarsi se essa rappresenta effettivamente un'alterazione ereticale o non più tosto conserva fedelmente la primitiva dizione lucana. In una memoria accademica di più che vent'anni fa il v. Harnack

(1) *Marcion*², Beilage IV. p. 207.

(2) Vedine la segnalazione in calce alla ricostruzione dell'εὐαγγέλιον marcionita in v. Harnack ; e meglio, in v. Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments* II p. 303, dove però la variante è data nell'apparato.

si pronunciava strenuamente per la seconda alternativa (1). Non che egli negasse la contaminazione già avvenuta della forma matteana con la lucana all'epoca di Tertulliano, e la scomparsa della petizione, quale era registrata nel « vangelo » marcionita. Un semplice confronto dell'*Adversus Marcionem* con il *de oratione* tertullianeo (2) rendeva impossibile una simile negazione. Non che egli affermasse, nè pure, che l'invocazione allo spirito Santo fosse uscita dalle labbra di Gesù. Sul tenore primitivo della preghiera insegnata dal Cristo egli si pronunciava anzi in senso abbondantemente negativo, proponendo di ridurla a tre sole petizioni: « Padre, dacci oggi il pane per il veniente giorno, e rimettici i nostri debiti, come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori, e non ci trascinare nella tentazione (3) ». Ma mentre in Matteo il testo esiguo della primitiva e genuina preghiera enunciata da Gesù avrebbe trovato, secondo il v. Harnack, la sua forma liturgicamente stilizzata al contatto delle consuetudini della preghiera giudaica, in Luca si sarebbe introdotta una clausola, intesa a caratterizzare la preghiera ufficiale della comunità, al confronto di altre comunità religiose, innanzi tutto al confronto dei gruppi giovanniti (4).

***

Non crediamo sia questa la via più sicura per raggiungere la foggia primitiva della preghiera domenicale o per rendersi conto delle sue variazioni attraverso la trasmissione ecclesiastica. L'introduzione della domanda dello Spirito nel testo dell'orazione potrebbe essere stata suggerita a Marcione dalla conclusione stessa del discorso di Gesù, il quale, ad ammonimento persuasivo a nutrire la più assoluta fiducia nel Padre, enuncia questo pregnante verdetto: « se voi dunque, impastati

---

(1) *Ueber einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen*, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unser, nei « Sitzungsberichte der kön. preuss. Ak. d. Wiss. » 1904, p. 169 e ss. Anche il Resch aveva sostenuto tale tesi « Texte und Unt. ». V. 4. e X. 2.

(2) Dove della petizione dello Spirito Santo non si conserva alcuna traccia.

(3) « Vater, das Brod für den kommenden Tag gieb uns heute — und vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldigern — und führe uns nicht in Versuchung hinein: — so lautete das ürsprungliche Herrngebet ».

(4) Il v. Harnack giunge a quest'ultima conclusione mercè un ingegnoso avvicinamento del particolare evangelico, secondo il quale il discepolo che chiede a Gesù la tessera della *sua* preghiera adduce l'esempio di Giovanni, al particolare degli Atti, secondo il quale i battezzati nel battesimo di Giovanni non conoscevano nè pure l'esistenza dello Spirito Santo (Atti, XIX. 2).

di malvagità, siete pur capaci di elargire beni gratuiti ai vostri figli, quanto più il padre che vigila dal cielo, saprà dare lo Spirito Santo a chi ne lo richieda » (Lc. XI. 13).

Il problema vero, anche qui, è più tosto un altro : che cosa ha inteso dire il terzo evangelista, designando col nome di Spirito Santo il δόμα ἀγαθόν che il Padre celeste non può negare ai fedeli che lo postulano; ed è stato fedele allo spirito dell'evangelista Marcione, trasferendo questa domanda nella serie delle petizioni di cui s'intesse l'orazione per eccellenza ? (1).

***

Pochi vocaboli entrati nel patrimonio linguistico normativo della civiltà mediterranea hanno una storia così interessante come il vocabolo πνεῦμα (2). In questa forma, Omero, Esiodo, Pindaro lo ignorano. Lo adopera Eschilo : « muore la fede, pullula la sfiducia, mai il medesimo *vento* avvolge gli amici o soffia da città a città » (3). Da allora entra nel lessico usuale di poeti, di filosofi, di naturalisti. Qual lungo tirocinio di riflessioni e di esperienze deve essere stato necessario perchè dalla sensazione fisica della brezza si passasse alla nozione metaforica del soffio vivente e della sostanza intima della forza vitale ! Qual più lungo tirocinio speculativo ancora perchè dalla metafora del « vento animatore dell'uomo » si salisse alla sensazione impalpabile di un « soffio divino », animatore infallibile dell'universo fisico e umano ! Canta Menandro : « Finitela una buona volta di cianciare di intelligenza. Poichè non v'è altra intelligenza umana che quella della Fortuna (sia essa uno spirito divino — πνεῦμα θεῖον — sia essa una intelligenza). Ecco ciò che tutto governa, che tutto guida, che tutto salva. La preveggenza mortale è fumo e vaniloquio. Credetemi e non mi rimbrottate. Tutto che pensiamo, tutto che diciamo, tutto che operiamo, spetta alla Fortuna. Noi non siamo che dei segni incisi sulle sue tavole... La Fortuna tutto controlla. Essa dobbiamo chiamare coscienza, provvidenza, unica dea, a meno che non

---

(1) Naturalmente noi pensiamo che la esigua testimonianza superstite della petizione nel *Pater* nella tradizione manoscritta di Luca e nella letteratura patristica sia il risultato di una derivazione marcionitica.

(2) V. E. de Witt Burton, *Spirit, Soul, and Flesh.* Chicago Ill., « Historical and linguistic Studies in Literature related to the New Testament » II. 3.

(3) Θνήσκει δὲ πίστις, βλαστάνει δ'ἀπιστία, καὶ πνεῦμα ταὐτὸν οὔποτ' οὔτ' ἐν ἀνδράσιν φίλοις βέβηκεν οὔτε πρὸς πόλιν πόλει. **Ed. a Col. 612.**

ci si compiaccia di altre vane e vuote parole » (1). Così la più alta speculazione ellenica intorno allo πνεῦμα, quella che aveva trovato l'inciso più da presso equiparabile all'inciso biblico e neotestamentario, ἅγιον πνεῦμα, si chiudeva in una negazione disperata di ogni trascendente antropologico, in una cancellazione radicale di ogni speranza e di ogni ideale, dischiusosi all'aspettativa e al desiderio dell'uomo. I segni morti di un'epigrafe nulla possono chiedere e nulla possono vagheggiare. La fortuna è il dominio impassibile dell'immutabile. Menandro è contemporaneo di Zenone. I sentori dello stoicismo impregnano il suo canto. Introducendo la petizione dell'ἅγιον πνεῦμα nell'orazione del Signore, Marcione non prestava il fianco all'accusa di stoicismo, affibbiatagli da Tertulliano ? (2).

***

I traduttori greci della Bibbia avevano reso con l'inciso πνεῦμα ἅγιον l'originale « spirito di santità ». Nella letteratura ufficiale del Giudaismo e nei primi secoli del cristianesimo, lo Spirito Santo è per definizione lo spirito profetico (3). Nel medesimo torno di tempo, l'appellativo di ἅγιον πνεῦμα è usato nella letteratura magica, come designazione della divinità (4).

---

(1) Koch, *Com. Att. Fragm.*, III. p. 139.

(2) « Inde Marcionis deus melior de tranquillitate : a Stoicis venerat... Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt ». *De praescr. haer.*, 7.

(3) « Nel Vecchio Testamento la forza sovrumana, il coraggio, la destrezza, la capacità di discernimento e così via, sono attribuiti allo Spirito di Dio — o del Signore — il quale sopravviene improvvisamente e temporaneamente su un individuo, o anche permanentemente lo investe e lo anima. Nei racconti più antichi è più comunemente usato ad indicare forza fisica e capacità di comando ; nei Profeti è occasionalmente usato ad indicare l'ispirazione profetica. La frase equivalente — lo Spirito Santo — è rarissima (Is. LXIII-10, 11, Sal. LI, 13), mai associata alla profezia. Nel Giudaismo al contrario lo Spirito Santo è specificamente lo Spirito della profezia. Quando lo Spirito Santo fu tolto ad Israele, l'epoca della rivelazione per il tramite della profezia era alla fine. Successero gli scribi, interpreti della parola di Dio e custodi della legge non scritta. Ma sebbene Dio non parlasse più mediante lo Spirito Santo attraverso la bocca dei Profeti, occasionalmente parlava ancora attraverso una voce misteriosa. Così il Tosefta : — quando gli ultimi profeti, Haggai, Zechariah, e Malachi morirono, lo Spirito Santo emigrò da Israele ; ma ciononostante gli fu concesso di udire (comunicazioni da Dio) mediante una voce misteriosa ». G. Foot Moore, *Iudaism in the first centuries of the christian era*, I., p. 421, con tutti i riferimenti opportuni.

(4) εὐχαριστῶ σοι, ὅτι μοι (ἐφάνη) τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ μονογενές, τὸ ζῶν. Pap .Lugd. V. 5.34, citato, di su il Dieterich (« Jahrb. Supplem. » XVI. 503) dal Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 137), con parecchi altri esempi affini.

Non è illogico pensare che il significato dell'accenno allo Spirito Santo nell'aforisma finale del discorso di Gesù in Lc. XI. 1-13 debba ricercarsi più tosto nella letteratura del Giudaismo normativo, anzichè nella letteratura magica. E che, nella emulazione fra i gruppi giovanniti e i gruppi cristiani, lo Spirito Santo, reviviscenza del dono profetico, sia stato concepito e bandito come loro retaggio privilegiato dai gruppi credenti nel Cristo.

Se l'atteggiamento del fedele secondo il Vangelo è quello del « pezzente » (πτωχός), al quale sarà dato in sovrabbondanza sol perchè accoglie come un'elemosina tutto che il Padre elargisce inesauribilmente nel mondo, e il quale deve ininterrottamente chiedere, invocare, picchiare, c'è un dono ch'egli più ardentemente di ogni altro implorerà supplicando: la virtù di scoprire l'avvenire della Giustizia, al di là della iniquità e del peccato.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

PADRE TOSTI
E IL
RINNOVAMENTO CATTOLICO

Non vorremmo che i buoni padri di Montecassino, presso i quali indubbiamente la memoria dell'abbate Tosti vive circondata dalla venerazione che si merita, fossero turbati dall'abbinamento che è nel titolo di queste poche pagine. Non vorremmo nè pure suscitare, sul sepolcro del monaco scomparso da più di un trentennio, polemiche incresciose, che possano rappresentare la continuazione postuma di quelle tribolazioni, che afflissero da vivo il sognatore della *conciliazione* e sulle quali, nonostante le reiterate promesse, i depositari delle sue memorie non hanno mai acconsentito si facesse pienamente la luce (1).

Non è nè pure nostro proposito emulare la facile ed effimera gloria di coloro, che si arrabattano per conquistare ad ottimo mercato fama di filosofi e di storici, imponendo violentemente, a poche tesi, spiluccate nelle opere dei più grandi rappresentanti della speculazione italica, e stese sul letto di Procuste della loro formule esotiche, un'etichetta d'occasione e un'insegna menzognera. E sì che la bisogna per noi sarebbe infinitamente più semplice e più veritiera! Proprio ieri, uno scrittore francese, evocando con squisito magistero d'arte le figure dei più insigni utopisti del Rinascimento, offriva, senza addarsene, materiale abbondante per rintracciare, nell'umanismo cristiano, i precedenti meglio significativi di quelle posizioni, che la polemica gesuitica, dai

(1) Pubblicando nel 1886, nella raccolta delle « *Opere complete* », la quarta edizione della *Storia della lega lombarda*, il Pasqualucci scriveva nell'Avvertenza: « solo a pochissimi è noto come (al Tosti) nacque nella mente il primo concetto del lavoro, da quali alti conforti fu eccitato e sostenuto nel compierlo in brevissimo tempo, quanto ebbe a patirne più tardi senza querele codarde e pentimenti paurosi, e quanto danno ne derivò al suo prediletto Monte Cassino per ira e vendetta poliziesca. E tutto ciò farà materia di ampi ricordi nel volume che tratterà della vita e degli scritti del nostro autore ». Quel volume biografico però non venne mai.

tempi del Lamennais, ha battezzato col nomignolo di modernistiche (1). Nulla di tutto questo. Il nostro intento, qui, è semplice e circoscritto: ha quasi l'andatura di una giustificazione autobiografica. Poichè gli amabili nostri tutori della « Civiltà cattolica » ribadiscono da un ventennio il ritornello uniforme del nostro impenitente modernismo, noi vogliamo confessar loro che se modernismo v'è nelle fibre del nostro cervello, esso risale molto più indietro del giorno nel quale, usciti dalla rigida formazione scolastica del nostro seminario, di quel seminario che pur desta in noi reminiscenze mistiche piene di nostalgica seduzione, ci appressammo, esitanti e tremanti, alla critica religiosa moderna. Risale precisamente al nostro primo incontro con uno scrittore, la cui enigmatica oscurità costituiva una salvaguardia sicura dalla censura sospettosa e inintelligente, che dosava e centellinava le letture consentite ai candidati al sacerdozio (2): abbiamo nominato Luigi Tosti. Nella biblioteca che Pio IX aveva donato al Seminario Pio in Roma all'epoca della sua costituzione, perchè curasse l'educazione dei migliori esponenti del giovane clero nelle diocesi dello Stato pontificio, esistevano, in magnifiche legature, gli esemplari delle prime sue opere, che il p. Tosti aveva offerto in omaggio al pontefice nel '48. La biblioteca era stata confinata lassù, nella più alta sala del vecchio palazzo di Via della Scrofa, e i lettori che vi salivano erano scarsissimi e mal sorvegliati. Il giorno in cui mi capitarono nelle mani, nel solitario salone, con le grandi finestre spalancate sul panorama del Vaticano e di Monte Mario, i volumi del Tosti, fu decisivo per la mia vita.

Naturalmente i primi, più violenti entusiasmi furono quelli destati dalle pagine patriottiche del monaco, che, in pieno Risorgimento, aveva osato, con parole magnifiche, auspicare la celebrazione dell'unità italica sul Campidoglio. L'epilogo della *Storia della lega Lombarda* si impresse

---

(1) Alludiamo al volume del Dermenghem, del quale diamo notizia fra le *Spigolature* di questo stesso fascicolo. Le belle pagine dedicate al pensiero così contraddittoriamente complesso di Tommaso Campanella, questo Gioacchino da Fiore del'600, mostrano, molto più aderentemente alla realtà che non le tante deformazioni dei recenti « idealisti » nostrani, quanto risponda alle esigenze costanti della spiritualità italica il sogno dell'universalismo cristiano, mediante le periodiche reviviscenze apocalittiche dello Spirito nella cristianità romana.

(2) Non sappiamo o non vogliamo definire il sentimento con cui ricordiamo il lungo processo di disinfezione che dovette subire nel gabinetto del nostro vice-rettore, nientemeno che la *Storia della filosofia* di Augusto Conti, la quale non giunse, sui nostri diciassette anni, nelle nostre mani, se non dopo aver perduto parecchie pagine, come quelle, ad esempio, narranti i casi e le lotte di Abelardo. L'esemplare mutilo è ancora, eloquente cimelio, nella nostra biblioteca!

nella mia memoria, come un presagio e una preghiera. Ma ad un trentennio di distanza, fatto esperto dal tirocinio della vita e della riflessione, io posso constatare che se i voli profetici del monaco, uso alle liturgie e alle evocazioni bibliche, colpivano, sfolgorando, la mia fantasia, qualcos'altro penetrava silenziosamente negli strati della mia subcoscienza e vi deponeva un fermento che avrebbe rappresentato il viatico instancabile della mia vocazione.

Sono tentato di dire che il tratto peculiare dell'opera e della spiritualità del Tosti fu il suo senso religioso della storia. E questo senso mi si apprese alla coscienza, come l'appannaggio non più alienabile del mio sacerdozio.

Ricordo come ora l'impressione di grandiosità, sgomentante, che mi destò nell'anima quell'appello « al clero italiano » con cui si iniziano i *Prolegomeni alla storia universale della chiesa* (1): « due sono i libri del sacerdote cattolico: il Vangelo e la storia. Deputato egli da Dio a manifestare in sè stesso il Cristo, ha mestieri d'intendere il concetto della

---

(1) Accenni all'accoglienza fatta a questo libro farraginoso e mal digesto, ma ricco di pagine fortemente sentite, si colgono nella corrispondenza scambiata fra il Tosti e Gabrio Casati agli inizi del '64, in quel medesimo torno di tempo nel quale, a proposito del regime della cultura nel nuovo Regno, il monaco cassinese pronunciava il singolare verdetto: « alla pubblica istruzione non destinerei mai un meridionale, e molto meno un siciliano » (V. *La Conciliazione fra l'Italia ed il Papato nelle lettere del p. Luigi Tosti e del Sen. Gabrio Casati*, a cura di F. Quintavalle, Milano, Cogliati, 1907, p. 191). In una lettera del 18 febbraio di quell'anno il Tosti scriveva: « molti mi han detto che le teorie dei miei *Prolegomeni* siano andate al vento perchè inintelligibili; e non avran torto. Ma questa opinione mi fa diffidare tanto di me stesso, che quasi mi persuade a stare zitto per l'avvenire. Confortatemi dunque; ma siate sincero » (*Ib.* p. 187). Gabrio Casati rispondeva con una nobiltà e una chiaroveggenza, non sappiamo quanto « discese per li rami » della successione familiare o burocratica: « voi accennate a quanto si potè osservare circa ai vostri Prolegomeni, come libri di non facile lettura alla generalità; da ciò sembra ne vogliate dedurre la conseguenza del desistere dallo scrivere. Perdonatemi, ma ammettendo per ipotesi la premessa, la conseguenza non è logica. Imperocchè converrebbe premettere che tutti i libri debbano essere scritti perchè possano essere da tutti letti ed intesi. Se ammettiamo questa proposizione credo ci ridurremo all'*abbici* ed al *libro del lotto*. Voi date pascolo agli ingegni credenti a vasti studi cui non molti si avviano. Questi concetti, offerti ad un sufficiente numero di persone capaci di comprenderli, a poco a poco si svolgono e fruttificano, sicchè diventano guida al pensare eziandio di una moltitudine, la quale credendo di penetrarne lo spirito non fa invero che accedere all'autorità, ma pure si conforma ad essi. E siccome i vostri concepimenti sono tali che, accolti dall'animo, questi non può amare che il vero ed il bene, così voi sarete la sorgente primitiva dalla quale sgorgherà questo immenso vantaggio morale. Voi in realtà avete fondata una scuola col vostro libro dei *Prolegomeni*, ed avrete dei seguaci i quali andranno moltiplicandosi, e così a poco a poco andrà allargandosi la sfera d'azione dei princìpi che voi avete posti con ingegno acutissimo e che fruttificheranno col tempo ». (*Ib.*, p. 358 e s.).

redenzione di lui nel complemento di tutti i suoi effetti. Quel concetto è scritto nel Vangelo come principio potenziale della futura azione dell'umanità cristiana; nel cuore di questa è scritto, come da lui sgorgasse la vena della grazia conciliatrice della creatura con Dio, della creatura con sè stessa. Chi entra in quel cuore con la sola face della ragione, non vedrà che il dramma delle umane passioni; moltitudine di uomini e di fatti; leggerà la cronica di Adamo. Ma chi vi farà entrare il raggio della rivelazione, vedrà l'epopea dell'umano pensiero... Come l'ideale del Cristo generi l'idea dell'umanità, come educhi quella all'azione del vero e del bene, come ne attui progressivamente la potenza, come la circondi e protegga dalla inferma fede dei suoi individui, come l'attiri e rattenga nel cielo della sua imperturbabile ascensione progressiva, come la consoli del gaudio della sua posa e quiete nelle braccia di Dio, anticipato per la fede, questa è la materia della storia della chiesa (1) ».

Quando queste parole erano scritte a Montecassino, quei biliosi escogitatori e denunciatori di eresie che sono i gesuiti — e ogni denuncia di eresia è manipolazione di uno spegnitoio — non avevano ancora creato, la Dio mercè, quell'armamentario di vocaboli in *ismo*, (immanentismo, naturalismo, storicismo, e chi più ne ha più ne metta), col quale, in quest'ultimo ventennio, hanno spezzato i garetti ad ogni circolazione di spiritualità nel mondo cattolico. Il buon padre Tosti poteva temere la polizia borbonica: nulla aveva da temere da Roma. E i suoi libri, tutti immuni da revisione ecclesiastica, potevano celebrare impunemente questa simbolistica esaltazione della storia cristiana, additata come infallibile veicolo della rivelazione di Dio. Ciò facendo, è vero, egli non faceva altro che applicare ed enucleare quel postulato fecondo della « tradizione », che costituisce la differenza specifica del cristianesimo cattolico, e che ha permesso finora al romanesimo di rinnovarsi perennemente nei secoli, attraverso le successive stratificazioni della sue esperienze, reinterpretate alla luce dei simboli e del mistero. Ma anche il modernismo, con il suo deprecato « immanentismo », non fa altro che vivere a contatto con quel deposito della rivelazione, che il Vangelo ha affidato alla elaborazione incessante della coscienza cristiana collettiva. Qualcuno, pur sul '64, osò buccinare di infiltrazioni idealistiche nell'apologetica del Tosti. Il buon monaco potè replicare candidamente: « io non so un'acca di questi filosofi. Ma siccome la verità è una e molte sono le vie per andarvi, accade alcune volte che io mi incontri con quei filosofi

(1) *Prolegomeni*, ed. del 1864, p. V e ss. L'opera è nel XII vol. della raccolta completa.

alemanni in qualche osteria, che sempre si trova nel pellegrinaggio scientifico. Fugaci conoscenze che a m.r Taine sembravano studi lunghi e profondi su la filosofia alemanna. Come in questa, così in qualunque altra disciplina, quel pochissimo che so è tutta roba di contrabbando. Fiuto la verità per istinto. Qualche volta l'afferro. Ecco la mia scienza (1) ». Da allora i gesuiti si son dati la posta sulla soglia di quelle tali osterie, disseminate lungo gli itinerari del pellegrinaggio scientifico, e hanno denunciato ogni incontro, come un complotto. Viene irresistibile alla mente la maledizione evangelica : « voi non siete entrati e i sopravvenuti avete respinto ! ».

Si capisce come, lasciato alla sua santa e invidiabile libertà di spaziare nel cielo della storia cristiana per scoprirvi le orme numinose di Dio, Luigi Tosti fosse indotto ad auspicare una rinascita ecclesiastica, che avrebbe dovuto inaugurare il nuovo ciclo dell'economia provvidenziale nel mondo dello spirito. I suoi libri di storia non sono mai indagini erudite di puro interesse cronistico. Scientificamente valutati anzi sono lacunosi e malcerti. Ma il Tosti cerca, nei momenti evocati, dallo *Scisma greco* a *Costanza*, dalla *Contessa Matilde* a *Bonifacio VIII*, da *San Benedetto* ad *Abelardo*, la segnalazione delle ore nelle quali lo Spirito di Dio ha individuato le svolte del suo procedere nella civiltà cristiana del Mediterraneo.

Per cui le sue esumazioni sono il prologo della sua escatologia. Egli aveva scritto una volta, a proposito del *De civitate Dei* (2), che il « ministero dello storico » non è solamente nella « analisi del passato » bensì anche nella « sintesi dell'avvenire ». Ed alla sintesi dell'avvenire, fedele alla sua vocazione, egli si abbandonò con lo slancio umile e fidente di un vero benedettino : « leviamoci, chè il verno se ne è andato ; io sento il tepore della primavera della Chiesa. Nuovi fiori spunteranno sulla terra sua ; la sementa di nuove benedizioni è già gittata. Cristo dà l'incremento ; nuovi santi verranno. La Chiesa ci ha benedetti nella culla della nostra vita civile ; la Chiesa ci ha benedetti nelle tentazioni della civile gioventù ; essa benedirà la fatica della nostra virilità. Essa benedisse la famiglia, essa benedisse la patria, essa benedirà la famiglia delle nazioni. Il suo seno è capace ad accoglierle tutte quante ; il suo cuore saprà purificarle dalla polvere delle battaglie, unificarle nel bacio della carità (3) ».

---

(1) Lettera del 24 luglio 1864. V. epistolario citato, p. 192 e s.

(2) Nella *Storia dello Scisma greco* (Op. compl. vol. XIII, p. 76).

(3) Sono le parole conclusive dei *Prolegomeni*.

A sessant'anni di distanza, constatando quanti pochi baci di carità siano stati scoccati intorno a noi, e quanti anatemi in cambio siano stati pronunciati, l'ottimismo del buon Tosti ha uno strano sapore di ironia. Non importa. Può darsi che invece di presentire la primavera, il Tosti avrebbe meglio colto nel segno se avesse annunciato l'avvento di un più crudo inverno. Ma un inverno algido promette una primavera più pingue. E se la crisi della spiritualità cristiana sboccherà un giorno in qualcosa di più alto e di più originale, che non sia una semplice rinascita ecclesiastica, non giudicheremo questa prospettiva tale da intimorire chi aderisca all'ammonimento superstite del monaco cassinese.

Anch'egli era di sangue calabrese. E il più gran profeta della cristianità medioevale, Gioacchino da Fiore, suo conterraneo, sentenziò una volta che è proprio della religione il trapassare da ordine ad ordine, nel ciclo delle manifestazioni di Dio (1).

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti

---

(1) « Scimus enim quod ut alius ordo designetur in precessore et alius in successore, non facit diversitas fidei, sed proprietas religionis ». Le parole sono nel trattato *super quatuor evangelia*, tuttora inedito, e riportate nel protocollo di Anagni. Ed. Denifle, « Archiv fur Litteratur und Kirchengeschichte » I 111.

DISCUSSIONI

INTORNO ALL'IPOGEO DEGLI AURELI.

La nostra spigolatura in argomento, nel fascicolo del novembre 1927, ci ha procurato la seguente lettera del Cecchelli, che pubblichiamo brevemente postillata.

Caro Buonaiuti,

Dovrei forse credere che l'apprezzamento iniziale delle mie « oneste parole » d'invito ad una discussione serena ed obbiettiva, sia stato in seguito sopraffatto dall'onda travolgente della tua incontenibile *vis* polemica ? Perchè sembra proprio che, magari senza volerlo, tu sia caduto in quella parzialità che io anticipatamente deprecavo. Infatti, la prima constatazione è questa : l'ipotesi circa la qualità eretica dell'ipogeo è da me svolta soltanto in via subordinata ed in poche paginette all'ultimo, aggiungendo in fine questa riserva (le parole in corsivo sono nel testo) : « Questo è ciò che mi sembra di proporre *come pura e semplice ipotesi* ». Archeologi più moderati e circospetti di così, non saprei davvero dove trovarne. Invece tu hai trionfalmente messo la mano su quest'ultimo capitolo per proclamare la fatuità di tutto, o quasi tutto il lavoro. Il che non mi par giusto.

Lo studio mio consta di tre (o meglio, quattro) zone ben distinte : Una obbiettiva e minuziosissima descrizione di tutto l'ipogeo. Una confutazione (od anche parziale accettazione) delle teorie precedenti, che basa non su considerazioni soggettive, ma su elementi positivi offerti dallo stesso monumento. Terzo : una serie di proposte per la interpretazione di ogni figurazione, svolte figura per figura e tentando, in un primo momento, di mettermi nello stato d'animo di colui che ha il privilegio sommo di non avere la testa piena di questioni d'archeologia cristiana, o di storia del Cristianesimo. In un secondo momento ho cercato di vedere quanto questa immediata ricostruzione s'illuminasse con le esperienze già fatte su altri monumenti e coi testi. E, malgrado che la interpretazione risultante avesse in certi casi molte apparenze di certezza, pur tuttavia ho voluto lasciar sempre l'interrogativo. Come corollario, ho aggiunto una quarta parte sulla natura eretica dell'ipogeo.

Ciò posto, chi voglia seguire i canoni di una critica obbiettiva, dovrà ripercorrere la stessa strada e battermi con le stesse armi. Allora sarà veramente proficua la discussione e potrà venirsi a conclusioni utili: questo accettarsi, questo respingersi, quest'altro lasciarsi nella zona grigia del dubbio, o delle riserve che non esclude l'appello.

E per darti l'esempio come a volte la tua sciabola critica colpisca in falso, metterò in luce l'inopportunità di alcune tue confutazioni.

1) « Sostenere il simbolismo montanista dei freschi dell'ipogeo e invocare l'epigrafe di Abercio a suffragio del simbolismo « cristiano » della scena del leggente sul monte fra le pecore, è un controsenso. Chè Abercio è vescovo antimontanista e il linguaggio simbolico del suo epitaffio è anch'esso una protesta contro il realismo della setta carismatica e avventistica (cf. Eusebio, *H. E.* V. 16-3) ».

Tutta la forza della tua argomentazione si annulla quando ci si accorga che non ho citato l'epitaffio per prova del montanismo della scena, ma per notare la rispondenza della concezione pastorale anche nei minimi particolari (« il casto pastore che pasce le pecore sui monti, che ha occhi grandi scrutanti dappertutto e che m'insegnò le scritture fedeli »). Concezione che poteva essere accolta da ogni cristiano, cattolico od eterodosso. Questo a prescindere dal fatto che io, in queste interpretazioni scena per scena, non mi son posto il problema generale della qualità eretica. Nè si parli di mania simbolistica, perchè si tratta di uno dei simbolismi più semplici e pienamente autorizzati dai testi, un simbolismo veramente realistico. Da ultimo (e qui non vorrei fare la parte del *sutor* enciclopedico di classica memoria) è molto verosimile che l'Abercio vescovo antimontanista nominato in Eusebio sia lo stesso dell'epitaffio famoso (è questo anzi un mio sospetto che ti esposi verbalmente, se ben ricordi); ma ne siamo proprio sicuri, come asserisci?

2) « Immaginare che la figura femminile aleggiante su uno dei banchettanti sia l'εἴδωλον psichico del Cristo risorto, e appellarsi per questo a un oracolo di Priscilla nella testimonianza di Epifanio (*Pan.*, 49) significa, nè più nè meno, perpetrare una mostruosa contaminazione di antropologia gnostica e di illuminismo paracletico, ripugnante ad ogni superficiale familiarità col cristianesimo del secondo secolo ». Ma questa commistione « mostruosa » sfuma nel nulla quando si constati che io ho citato (e persino con riserva) l'oracolo di Priscilla semplicemente come aggiunta agli altri elementi di natura archeologica i quali svelano che la figura femminile dell'Orante (che è poi nient'altro che un εἴδωλον psichico) è applicata anche a defunti di sesso maschile. Vedi bene che la tua clamorosa confutazione si riduce a un vano acrobatismo dialettico.

3) « Portare a suffragio della interpretazione ulissica, cristiana e montanistica insieme, della scena più misteriosa dell'ipogeo, un passo di Ippolito (*Phil.* VII, 13) ci sembra, se non ci inganniamo, sia fare un po' troppo a fidanza con la ingenua credulità dei lettori. Non è un parlare esatto dire che in quel passo Ippolito « paragona Ulisse a Cristo ricordando l'episodio delle Sirene.... ». Accetto l'osservazione fino ad un certo punto e respingo la insinuazione che io abbia tentato d'*épater le bourgeois*. È vero che io non mi sono espresso con sufficiente esattezza circa l'applicazione di quel passo d'Ippolito. Ma resta la sostanza del ravvicinamento del mito d'Ulisse (come quello d'Orfeo) alla cerchia cristiana, avvalorato in seguito e con assolutezza da un passo di S. Massimo di Torino, che non sfuggì al De Rossi, come rilevai a pag. 15. E resta per di più la mirabile analogia della *parusia* di Cristo vendicatore con la némesi del *nostos* Ulisse, che fa pensare a qualcosa di più che una semplice concordanza fortuita. Questo a prescindere dal fatto, della dipendenza dall'adiacente scena degli otto che ha non lievi rispondenze con l'ultimo episodio del Vangelo Giovanneo corroborate dall'evidente confronto di un sarcofago d'Arles visto intero dal Peiresc.

4) « Ricavare dalla presenza dei *praenomina Aurelii*, un argomento per supporre un collegamento fra l'ipogeo romano e le epigrafi montanistiche delle Frigia, significa dimenticare, cosa più tosto grave, che la *constitutio Antoniniana* indusse una quantità di nuovi cittadini ad adottarli ».

Ma tu dimentichi che io ho parlato in una nota in questa forma molto riservata : « In quanto agli Aurelii — senza voler fare nessuna eccessiva illazione in proposito, noto che parecchie di queste iscrizioni montaniste (alludevo alle frigie pubblicate dal Calder) si riferiscono ad Aurelii asiatici ».

E più su nel testo ho detto che la più antica iscrizione montanista di Frigia si riferisce « per mera combinazione » ad un Aurelio (p. 63). Nel capitolo dedicato alle persone dei nostri Aurelii non ho affatto parlato di queste corrispondenze ed anzi ho alluso precisamente alla *constitutio* (su cui ha fatto ottimo lavoro l'amico prof. Capocci) con parole che spiegano l'invasione di Aurelii nella epigrafia pagana e cristiana (« Il gentilizio di molti imperatori... fu assunto anche da quegli umili cittadini che in Oriente ricevettero da un Aurelio l'ambíto diritto di cittadinanza romana »). (p. 97). Come vedi la tua critica non pecca certo di equità.

5) Tu bolli la mia ignoranza delle conclusioni di Lowlor a proposito del montanismo. Io ti dichiaro che nulla importa alla mia tesi (che io qui non sconfesso affatto, ma nettamente riconfermo) quanto possa aver detto questo rispettabile signore, che l'ha esposto in una pubblica-

zione non facilmente reperibile a chi non è specialista in storia del Cristianesimo. Io mi sono basato non su deduzioni fantasiose di critici, ma su quel poco che è lecito conoscere attraverso i testi. E, per gli studi in merito ad essi, mi son valso anche del Faggiotto il quale, se non erro, ne ha scritto in collezioni affidate alle tue cure. A me bastava poco. E quel poco è perfettamente applicabile alla mia tesi. Se tu credi questa mia asserzione gratuita, sappi che equivale alla tua, laddove dici *tout court* che è incompatibile la testimonianza delle fonti letterarie con un ciclo funerario figurato. Si vede bene che la vostra abitudine a considerare i testi, e solo i testi, vi tiene lontani dall'umile realtà umana rivelata dai monumenti.

Tralascio tutte le altre tue benigne espressioni, tralascio pure il sarcasmo che colpisce tutti gli archeologi cristiani. Avrò occasione, e fors'anche sulla tua rivista, di fare un bilancio dei loro meriti e dei loro errori. Ma, se dobbiamo accettare il biasimo, fateci pur dire a voi, storici del Cristianesimo: *medice cura te ipsum.* E pregarvi, prima di scendere in lizza, di volervi applicare, senza preconcetti di scuola, allo studio dell'archeologia cristiana.

Vive cordialità.

Tuo

Carlo Cecchelli

Debbo dire subito che questa volta a contenere « l'onda travolgente della mia incontenibile *vis* polemica » non faccio alcuno sforzo e non ho quindi alcun merito. Semplicemente perchè viene del tutto a mancare la materia del contendere. L'amico Cecchelli ci tiene a far sapere che mantiene intatta la sua ipotesi: ma in pari tempo accetta, sostanzialmente, tutte le mie osservazioni. Come ponga d'accordo le due dichiarazioni, è completamente affar suo.

Su due punti egli sembra contrapporre rettifiche e formulare ritorsioni, che sembrerebbero poter offrire esca ad una ulteriore discussione. Ma si tratta di pure apparenze.

Il Cecchelli protesta, rivendicando la molteplicità delle « zone » del suo lavoro. Ma porta nottole ad Atene. Glie ne ho dato atto dalle prime battute della mia « spigolatura » (v. RR. III, p. 555).

Nella finale della sua lettera, lanciando, da buon Parto, la sua freccia, egli invita gli storici del cristianesimo ad applicarsi, senza preconcetto di scuola, allo studio dell'archeologia cristiana « prima di scendere in lizza ». Gli ricorderemo che, anche qui, umilmente, l'abbiamo prevenuto,

confessando che gli « storici del cristianesimo... hanno troppo disdegnosamente trascurato e tenuto in non cale l'apporto prezioso che alla ricostruzione della più antica propaganda ed organizzazione evangelica a Roma potevano dare l'esplorazione e la interpretazione degli avanzi monumentali » (RR. III, 553).

Funzionalmente incapaci di agire da Parti, lanceremo contro il nostro contraddittore, a commiato, non una freccia, ma una parola melatissima, la quale, venendo ad epilogo del duello, tutto potrà sembrare fuorchè una *captatio benevolentiae*. E la parola è questa. Il Cecchelli avrebbe dovuto scorgere nella nostra « spigolatura » la prova della nostra resipiscenza di storici del cristianesimo, rei di trascurare l'archeologia cristiana: resipiscenza determinata proprio dai suoi onesti propositi di trattare la sua disciplina con criteri e con metodi diversi da quelli di moltissimi colleghi, i quali portano nelle loro indagini una sola qualità prodigiosa: la fantasia. Se il Cecchelli manterrà fede ai suoi propositi, più che emulazione con i suoi confratelli, noi saremo felicissimi di studiare, con lui, archeologia cristiana. Ma per carità: non si ponga in rivalità con romanzieri del tipo Wilpert. I momenti liberi del nostro lavoro, noi amiamo impiegarli in romanzi più geniali: leggendo, putacaso, « Il villaggio di Stepàncikovo ».

E. Buonaiuti

RECENSIONI

Classici Cristiani diretti da Piero Misciattelli. vol. I. Tertulliano, *Apologetico*, a cura di Gino Mazzoni. Ezio Cantagalli, Siena, 2ª, in-16, XVI-242 pp., L. 8.

La prima domanda che il volume ci ha suggerito è stata questa: come mai l'aristocratica cerimoniosa ufficialità accomodante di un tal direttore, si può essere acconciata ad inaugurare una sua collezione proprio con l'*Apologetico* di Tertulliano? La *vita Constantini piissimi et sacratissimi imperatoris* del vescovo Eusebio, prototipo esemplare e perenne del perfetto cortigiano, non avrebbe offerto, assai meglio che non le pagine violente, sgarbate e sovversive dell'Apologetico, un pascolo cattivante alle esigenze diffuse della cultura ortodossa ufficiale?

Ma lasciamo questa ed altre domande imbarazzanti.

Nel proemio sono segnati i criteri informativi della raccolta, gli scopi che essa si prefigge, i mezzi predisposti al loro raggiungimento. « La raccolta non si propone scopi esclusivamente culturali, vuol essere, soprattutto, luce e nutrimento di anime assetate di verità. Noi vorremmo rimettere in circolazione il pensiero dei primi padri cristiani e dei mistici medioevali e moderni con la fede semplice e schietta — è il Misciattelli che parla — che animò e sorresse i grandi cuori dei difensori e apologeti del cristianesimo nascente come degli interpreti affocati del Cristianesimo vittorioso ». Liberare i classici cristiani « sepolti in mastodontici volumi negli scaffali polverosi delle grandi biblioteche.... e ristamparli in volumi maneggevoli e tradotti in volgare... tale il nostro proposito ». Nessuna preoccupazione erudita, nessun « apparato della moderna critica storica » presiederanno e accompagneranno la compilazione dei singoli volumi. Anzi, il Misciatelli, auspicando un esito lusinghiero alla sua novissima iniziativa, proclama a gran voce « anche al cospetto della gente eruditissima, di aver voluto fare l'apologia dell'anticriticismo nella pagina proemiale di una collezione di classici cristiani ».

A rigore chiunque dovrebbe stupirsi di una simile apologia ; chè, al postutto, il bagaglio critico necessario ad intraprendere una traduzione, quali che siano gli scopi che essa si prefigge, non è straordinario. La scelta del testo e della lezione che ci garantiscano, per quanto è possibile, una più fedele trasmissione del testo originario ; una compiuta conoscenza della eventuale letteratura relativa ai passi di più difficile interpretazione; la capacità di rendere nello stile italiano l'intonazione stilistica caratteristica di un autore; una grande onestà, soprattutto, nel non far asserire, ad arte o per ignoranza, all'autore tradotto, ciò che egli non si è mai

sognato di dire, ma presentare invece il suo pensiero quale esso è, senza sottintesi e senza inganni. Ma se questa è critica, l'esame del lavoro del Mazzoni non lascia davvero adito ad alcuna obbiezione su certe apologie programmatiche: di null'altro che dell'anticritica poteva, il Misciattelli, a buon diritto tessere l'apologia dinanzi ad un tale lavoro.

Diamo prima un'occhiata alla prefazione e alle venti pagine di note che rappresentano la parte originale del lavoro. Risulta evidente dalla prefazione che il Mazzoni ignora l'edizione critica dell'Apologetico pubblicata dal Waltzing: testo e commentario assolutamente necessari a qualsiasi lavoro sull'Apologetico. Il M. cita invece, ed indica come sua fonte, il commentario di Sisto Colombo.

Fatta questa constatazione, affrettiamoci a scorrere le 60 ampie note di cui il Mazzoni ha corredato il testo. In venti di esse, circa, vediamo riabilitati, attraverso una succinta, garbata e deferente biografia, tutti quei filosofi e scrittori pagani che Tertulliano ha tanto spesso e tanto male trattati nel testo. Riabilitazione che nel caso di Tacito — qualificato da Tertulliano come *loquacissimus mendaciorum* — assume il tono di un vivace rimprovero alla parzialità di giudizio di Tertulliano stesso. Delle altre 40 note, circa 25 sono dedicate alla illustrazione di riti, cerimonie, credenze sulle divinità pagane e alla mitologia classica; nelle rimanenti sono adombrate importanti questioni geografiche, fornite preziose informazioni mediche e filosofiche, riferimenti a leggi romane; in tre note (20, 32 e 34) si parafrasa il testo, in due, infine, si parla di Cristianesimo. E così apprendiamo che il nome di Cristo deriva dal greco ϱῖω (sic) (nota 3) e leggiamo con amore di neofiti la nota 18: « Gesù aveva predicato la Sua dottrina sul suolo di Palestina; il Cristianesimo era sorto, *dice bene il Colombo*, in seno al Mosaismo tante volte secolare e come *violenta reazione* (!) contro il *degenerato* (!) formalismo dei farisei che affettavano la più rigida ortodossia e santità legalistica ». Anche in questa questione — evidentemente — come per la scoperta dell'America, era necessario l'intervento di Colombo.

Però quale non è lo stupore del lettore, trattenuto su tante questioni dotte, peregrine e nuove (oh! aver spazio, tempo e voglia di esemplificare!), nell'accorgersi che nemmeno in mezza delle 60 note esaminate, nemmeno in una riga delle due pagine di prefazione si parla mai di Tertulliano.

Ma passiamo alla traduzione. Quello di Tertulliano — chi non lo sa? — è uno stile stringato e vivace, secco e violento, tutto scatti e impeti; difficile a rendere, non ad intendere, per la linearità stessa dei suoi aforismi. Per volgerlo, quindi, non bastano capacità, lessici e pazienza; tre altre doti occorrono, che sono doti di carattere: nervi ben desti, sangue vivo ed entusiamo da vendere.

Nella traduzione del Mazzoni, invece, il periodo di Tertulliano acquista un'andatura contorta e sonnolenta, bolsa e prolissa, intricata, oscura, insopportabile. Tutto è amplificato e diluito; ogni frase acuta

e decisa smussata in un periodone stanco e lambiccato ; ogni aforisma del testo che guizzi emergendo evidente come una saetta, tradotto si affloscia e si fonde nelle frasi circostanti miseramente perdendo ogni sua individualità. Ma c'è di peggio : se dieci parole si moltiplicano nella traduzione del Mazzoni, se tutto come ho detto, è reso piatto, uniforme e monotono, il Mazzoni spesso, a compir l'opera, aggiunge intere frasi del suo, chiudendo fra parentisi quadre. Naturalmente un tale procedere se nuoce irrimediabilmente alla vivacità dello stile, se guasta del tutto quanto di potente e di efficace è nella mirabile vena stilistica ed oratoria di Tertulliano, fa perdere completamente tutte le finezze, di cui è pervaso l'Apologetico.

Ve ne accorgete subito fin dal principio. Tertulliano non attende molto ad affermare se stesso. Per un capitolo e mezzo circa aveva come trattenuto il suo impeto, ma il ricordo della *sententia* di Traiano a Plinio lo fa quasi scattare :

« O sententiam necessitate confusam ! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temetipsam, censura, circumvenis ? Si damnas, cur et non inquiris ? si non inquiris, cur non et absolvis ? » (II).

Trentasei parole in tutto, rese dal Mazzoni con circa un centinaio a questo modo :

Oh ! decisione incerta, dubbiosa, e tale per necessità, s'intende, di circostanze, colla quale costui viene a dire che i cristiani non sono da ricercarsi come non si ricercano coloro che non sono colpevoli, eppoi ordina che siano puniti come colpevoli. Indulge da un lato, incrudelisce dall'altro ; mostra dell'indifferenza e, invece, attentamente ci spia, pronto a colpirci ; ma perchè o censura, ti comprometti da te stessa e cadi nella più aperta contradizione ? Se tu li condanni perchè non li vai anche ricercando come colpevoli ? Se ciò non fai, perchè allora non ci giudichi liberi da ogni colpa ? (p. 10).

L'ultimo capitolo dell'Apologetico è impressionante per la foga con la quale Tertulliano sembra aver quasi racchiuso tutta l'anima sua in frasi di fuoco.

« Sed obducimur ». Certe cum obtinuimus. Ergo vincimus, cum occidimur, denique evadimus cum obducimur..... Plures efficimur, quotiens metimur a vobis ; semen est sanguis christianorum... Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur.

Il Mazzoni è un deformatore grossolano :

Ma voi direte che noi in ogni modo soccombiamo : si, sicuramente, ma dopo aver raggiunto quello che volevamo : noi, col gettito della nostra vita, abbiamo ottenuto vittoria, colla nostra morte abbiamo conseguito la maggior libertà... Quanto più da voi si miete nel campo nostro, tanto più feconde e rigogliose sorgono le messi : sementa è il sangue dei cristiani... ! Contrasto esiste fra ciò che è terreno e ciò che è divino, e quando noi siamo da voi condannati, è proprio allora che noi veniamo assolti da Dio (p. 213, 217, 218).

Tertulliano, fin dal principio, afferma nette le sue posizioni :

Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis praelium est (II).

Una frase, questa, non certo difficile ; ma il Mazzoni è forse incapace di sentire l'efficacia e il ritmo, quasi, che la pervade :

Così se facciamo confessione aperta di quel nome, siamo sottoposti ai tormenti, se siamo perseveranti nel sostenerlo, le pene ci colpiscono, se lo neghiamo siamo assolti, perchè si tratta solo del nome, su di esso solo è la questione (pag. 17).

Certi aforismi di Tertulliano, sono oramai proverbiali: ma nessuna fama avrebbero assicurato al loro autore, se fossero stati diffusi nella traduzione del Mazzoni:

Haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus. Fiunt, non nascuntur christiani (Capo XVIII).

Di tali credenze ci fu un momento in cui noi stessi ridemmo: noi veniamo dalle vostre file: i cristiani non nascono, ma divengono (p. 89).,

Una semplice frase di Tertulliano esce fuori, dalla traduzione del Mazzoni, talmente infarcita di inserzioni fra parentesi quadre, che stentereste a riconoscerla:

...et imposita est tam vobis necessitas cogendi quam nobis obligatio periclitandi (XXVIII).

ed è una stessa imposizione quella che viene fatta a noi (dalle potenze demoniache) di forzarci (al culto imperiale), mentre quella, per cui deriva la fermezza e la costanza nel saper affrontare l'assalto (ci viene dalla nostra fede) (p. 139).

Anche nella scelta dei termini il Mazzoni raggiunge alle volte il limite del cattivo gusto. Se Tertulliano vuol affermare che il cristiano è estraneo agli spettacoli del circo per la loro origine superstiziosa e per la natura stessa dei « numeri », si direbbe oggi, di che essi si compongono:

...et ipsis rebus de quibus transiguntur (spectacula) (XXXVIII)

il Mazzoni vi traduce questa frase così:

...e da tutti quegli elementi che costituiscono il *trattenimento* (p. 164).

Tertulliano sa essere un meraviglioso ironista, sfrutta come può tutte le situazioni che si prestino ad essere abilmente messe in opera ai suoi fini, sa che l'arma del ridicolo è più convincente di un argomento e non disdegna di scendere persino sul terreno più basso del pettegolezzo per opporre alle miserie offerte dal culto e dalla mitologia pagana, la fede incontaminata del cristiano. Ma anche all'umorismo il Mazzoni è terribilmente negato. Tertulliano deve rivendicare per tutti la più ampia libertà di culto e di credenza:

Colat alius (il Cristiano) deum, alius (il pagano) Iovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram fidei; alius si hoc putatis, nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam deo suo voveat, alius hirci (XXIV).

« Onori il cristiano Dio, il pagano Giove; uno tenda supplici le mani al cielo, l'altro all'altare della fede. Conti pure le nubi pregando il cristiano, se questo credete, ed il pagano conti i soffitti; uno voti al suo Dio l'anima sua, l'altro gli voti quella di un becco ». Lo spirito di Tertulliano non è di buon gusto per il Mazzoni: a costo di tradurre quel che non è scritto, una compassata cortesia sostituisce — falsando tutto — l'ironia sibilante dell'autore:

Veneri uno liberamente Iddio, un altro, Giove; ci sia chi tende supplichevole le mani al cielo e chi si rivolga all'altare della fede; uno innalzi preghiere alle nubi, se pure voi così pensate, un altro rivolga il suo sguardo ai soffitti, magari; uno consacri la propria anima al suo Dio; come un altro gli dedichi un capro (p. 124).

Tertulliano vuol mostrare come nelle parole stesse di rimpianto con le quali il pagano accoglie il mutato tenor di vita d'un convertito, sia per i cristiani il titolo maggiore di lode; e si compiace di immaginarsi questi rimpianti.

Quae mulier, quam lasciva, quam festiva! Quis iuvenis, quam lusius, quam amasius! Facti sunt Christiani! (III).

Nella traduzione piatta e senz'anima del Mazzoni le accorate frasi del gaudente pagano che vede tante belle qualità di vita allegra e spensierata fatalmente sciupate, anzichè rimpianti possono apparire poco meno che rimproveri; la professione cristiana, anzichè un imperdonabile errore, un'ottima occasione per correggersi;

Quella donna: oh! come era libera nei suoi costumi, come le piaceva il lusso! quel giovinotto: come amava la bella vita, e come gli andava a genio correr dietro alle donnette! Ebbene son divenuti cristiani.... (p. 19).

Alle volte Tertulliano ha tratto dalla sua tavolozza tinte di una impressionante vivezza per farne quadri di una evidenza quasi crudele. Egli contesta che si possa uccidere un fanciullo, che si possano consumare incesti inverecondi: si compiace di render più cruda la scena per render più assurda l'accusa:

Veni, demerge ferrum in infantem nullius inimicum, nullius reum, omnium filium, vel, si alterius officium est, tu modo adsiste morienti homini antequam vixit; fugientem animam novam expecta, excipe rudem sanguinem, eo panem tuum satia, vescere libenter (VIII).

Ogni parola, ogni inciso è studiato e l'ironia ne risulta efficacissima. C'è da immaginarselo un uomo anelante come un cane, che stia sopra ad un innocente semimorto e che attenda con furiosa impazienza l'attimo della morte, per tuffare con sfrenata bramosia il pane che ha pronto in mano nel sangue rude della sua vittima! Tutto con una frase: adsiste morienti! Per il Mazzoni se non esiste umorismo, ironia è colpa e l'atteggiamento felino descritto da Tertulliano diventa quello, poco più, di un sacerdote che amministri l'olio santo:

Vieni, immergi il ferro nelle carni di questo fanciullo, che non ha commesso nessuna colpa, *puro innocente, che tutti considerano figlio*, e se anche un altro vi sarà che *compierà* materialmente *lo scempio*, tu stai qui ed *assisti a questa creatura* che muore prima di esser vissuto, attendi che l'anima fanciulletta se ne fugga, raccogli il giovine sangue, bagnane il pane tuo, e cibatene con crudele voluttà (p. 41).

Mi sono dilungato nel mostrare con alcuni esempi come non una delle qualità caratteristiche allo stile tertullianeo siano state osservate e mantenute in una traduzione bolsa come quella del Mazzoni. Fatalmente un modo così assurdo di rendere uno scrittore efficace come Tertulliano fa sì che spesso — e se ne son visti numerosi esempi — l'intonazione diversa data alla frase ne cambi persino l'intimo senso. Alle volte il Mazzoni stesso non intende davvero quel che Tertulliano ha voluto dire e il suo distacco dalla lettera del testo appare quindi anche più evidente. Tertulliano, p. e., dalla consuetudine degli istrioni e degli spettatori del circo di venire ora alle rappresentazioni non più nudi come una volta, ma imbacuccati in tepidi mantelli, trae un motivo di più

alla sostenuta depravazione dei costumi romani. E con fine ironia domanda se gli Spartani escogitarono il mantello militare forse proprio per gli istrioni del circo.

Video et theatra nec singula satis nec nuda ; nam ne vel hieme voluptas impudica frigeret primi Lacedaemoni penulam ludis excogitaverunt (VI).

Vedo i teatri, e non uno solo per città e non semplicemente così, allo scoperto : fu proprio perchè i freddi invernali non agghiacciassero il bollore della sfrenata passione, che i primi spartani trovarono l'uso del pesante mantello da tenersi durante gli esercizi militari ? (E pensare che i romani coprono i loro teatri per paura di un pò di pioggia !) (p. 30).

Difficilmente si sarebbe potuta immaginare una traduzione più infelice e che rendesse la frase di Tertulliano maggiormente priva di senso comune. Se *nuda theatra* dovesse essere interpetrato con riguardo all'abitudine di coprire il circo con un tendone (noto fra parentisi che questo doveva servire più per difendere dal sole che non dalla pioggia e dal freddo) che scopo avrebbe il ricordo dei mantelli spartani ? *Nuda theatra* è un elegante esempio di sineddoche : son gli spettatori che non sono più nudi, non già l'edificio che li contiene : i teatri scoperti. Anzi è logico che gli spettatori si siano coperti, perchè il teatro rimaneva scoperto. La frase avrebbe potuto tradursi così : « vedo i teatri : non ne basta più uno per città, nè più son nudi spettatori ed istrioni. E certo gli Spartani escogitarono il mantello militare, proprio perchè un'impudica passione non gelasse al morso invernale ! »

Ma si potrebbe forse ancora perdonare al Mazzoni d'aver talmente e irrimediabilmente guastato l'Apologetico di Tertulliano, se ci si dovesse fermare a registrare semplicemente tutti questi difetti, dovuti a mancanza di comprensione, a nessuna penetrazione, per dire meglio, dello stile dello scrittore, ed anche ad incapacità. Ma non ci si può fermar qui, disgraziatamente.

Se le idee espresse dall'Apologetico dovessero essere valutate alla stregua del bagaglio teologale quale oggi è costituito, è ovvio che certe frasi, certe espressioni di Tertulliano, possono apparire alla cautelata circospezione di un esegeta ufficiale leggermente arrischiate e teologicamente poco precise. Il Mazzoni, in omaggio all'onestà della critica, ha creduto suo dovere intervenire e, per il buon nome del cattolicismo, non si è peritato di modificare, spesso grossolanamente, in modo che tutto in Tertulliano possa apparire teologicamente esattissimo.

In un brano pervaso da cima a fondo di un pathos meraviglioso Tertulliano ha detto qual sia il Dio dei cristiani di contro alle divinità goffe del paganesimo. È forse una delle pagine più belle dell'Apologetico : il Mazzoni ne ha fatto un lutulento brano di prosa da maestro di teologia. Ma le dichiarazioni di Tertulliano subiscono anche qui, consapevolmente, una radicale modificazione di significato.

Quod colimus deus unus est qui totam molem istam *cum omni instrumento elementorum corporum, spirituum*... de nihilo *expressit in ornamentum* maiestatis suae... (XVII).

Iddio che adoriamo — traduce il Mazzoni — è unico : tutta la costruzione meravigliosa dell'universo che ci circonda *con tutto quello che l'elemento diverso di corporeo e di spirito contiene*

in se, seppe egli trarre dal nulla..... *e ciò fu quasi ornamento* della sua maestà, del suo spirito creatore... (p. 85).

Veramente non ci si potrebbe spiegare come la frase di Tertulliano riguardante gli elementi terrestri (considerati da lui come il corteggio, il bagaglio, il mezzo attraverso il quale Dio *expressit* la mole del mondo) abbia potuto urtare, tanto essa è innocua, la suscettibilità teologica del Mazzoni che l'ha così goffamente falsata, se non pensando che egli abbia temuto che la frase di Tertulliano significasse l'affermazione di *elementa mundi* preesistenti all'opera stessa della creazione. Ma la preoccupazione è evidentemente fuori di luogo. Più istruttivo vedere che, se Tertulliano considera l'opera della creazione come intrapresa da Dio *per, ad* ornamento della sua maestà (*in* ornamentum maiestatis suae) il Mazzoni nella sua traduzione, sdoppiando la frase e falsando del tutto il significato della *in* seguita dall'accusativo, viene abilmente a far perdere all'inciso tutto quanto di carattere finale poteva esso avere, forse per salvar Dio dalla taccia di aver voluto creare il mondo unicamente per ornare la sua divina maestà.

Parlando dell'economia del Cristo nell'opera della creazione, Tertualliano tratteggia una cristologia tutta pervasa da una vaga ombreggiatura di idee subordinazianistiche. Sono sfumature, ma là dove appaiono meno evanescenti il Mazzoni si affretta a farle svanire definitivamente.

Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius et unus ambo ; ita et de spiritu spiritus et de Deo Deus, modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit (XXI).

Così anche ciò che proviene da Dio è Dio pure, ed è figlio di Dio, e la loro natura è unica ; l'uno si distingue nella misura senza per questo infrangere il principio dell'unità divina, fissò il numero per gradazione, non per differenza di natura ; e non si separò come il Figlio, dal principio vitale, ma ne emanò (p. 101).

Ostendens se esse verbum dei id est λόγον illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum (XXI).

Mostrava così di essere il verbo di Dio, quel *logos* primordiale, accompagnato da potenza e da ragione... (p. 103).

La *revisione teologica* del Mazzoni appare più chiara per tutto quanto si riferisce alle idee escatologiche di Tertulliano.

Non ho bisogno di ricordare infatti come Tertulliano non dimentichi di agitare, in ogni sua opera, il vessillo di quell'ideale escatologico che doveva costituire per lui come il termine della sua ardente speranza.

L'escatologia cristiana è stato certo il lato che ai fini della realistica politica romana doveva apparire come il più sovversivo degli ideali cristiani : e di fatto lo era. Il Mazzoni anche in questo è spietato. I cristiani, aveva detto l'autore della lettera a Diogneto, sembrano soffermarsi in terra, ma in realtà la loro patria è nel cielo. Tertulliano riafferma la stessa fede, la stessa certezza : la verità (cristiana) sa di essere straniera in terra : del resto la sua natura, la sua sede, la sua speranza è riposta nei cieli :

Scit se veritss, peregrinam in terris agere... ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere (I).

Spes : è la *speranza* del cristiano che Tertulliano esprime con questo termine; termine meraviglioso di quella virtù cristiana che dà all'uomo la certezza della realizzazione di ciò che è umanamente assurdo, la fede in un'unica realtà che non è di questa terra.

Ma *speranza* è espressione evidentemente pericolosa e, nelle mani del Mazzoni, si tramuta in una banalissima *idealità*: tutto il passo di Tertulliano ne esce grossolanamente attenuato e falsato :

Ma d'altra parte l'origine sua, la sede sua naturale è il cielo, e da esso ripete l'idealità sua, il giusto riconoscimento, e la dignità dovuta (p. 2).

A che meravigliarsi quindi che la catastrofe *imminens orbi* (XXXII) diventi per il Mazzoni semplicemente quella *irreparabile catastrofe che minaccia il mondo* (p. 147) ; che la *clausola seculi* (ibid.) si generalizzi nel *tramonto di questa nostra età terrena;* a che stupirsi se il secondo avvento del Cristo, che per Tertulliano *concludendo seculo imminet* (XXI), è affermato dal Mazzoni semplicemente *come coronamento della vita del mondo* (p. 102) ?

Ma se è appunto la fede escatologica che ha fatto dei cristiani dei ribelli per definizione allo stato romano, ad ogni stato di questa terra, nel quale il cristiano vede come il mistero operante dell'iniquità, a che stupirsi se ogni dichiarazione sovversiva di Tertulliano è dal Mazzoni senza scrupolo completamente alterata ? Tertulliano non ci si presenta più come l'audace autore dell'*ad Scapulam*, come colui che ha stillato gli aforismi più taglienti a lumeggiare l'insanabile dissidio fra gli ideali politici e quelli cristiani. Tutt'altro : ottimo cittadino, ossequioso e rispettoso delle pubbliche gerarchie, buon patriota, Tertulliano diventa maestro esemplare di civica correttezza a pagani e cristiani; ieri, come oggi. Tertulliano in uno dei passi più espressivi dell'Apologetico aveva affermato che nulla è più estraneo alla mentalità cristiana che lo stato : se uno stato il cristiano riconosce, esso è il mondo.

Nulla est (nobis) necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus : mundum (XXXVIII).

Il Mazzoni trova onesto e di suo gusto tradurre così :

Ma noi non sentiamo il bisogno di riunioni segrete e misteriose e nulla è più alieno dalla mentalità nostra che tutto ciò che riveste carattere di pubblicità (p. 164).

I compilatori del *Thesaurus* sono pregati di prender nota della accezione nuovissima data da Tertulliano al vocabolo *res publica* ! !

In un passo famoso Tertulliano aveva affermato l'impossibilità assoluta per un imperatore pagano di farsi cristiano : per un cristiano di assurgere mai alla porpora imperiale.

Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii seculo aut si Christiani potuissent esse Caesares (XXI).

E anche gli imperatori — traduce il Mazzoni — avrebbero creduto a lui se in quel tempo gli imperatori non fossero stati necessari alla compagine dello stato e se anche, cristiani, avessero potuto esser imperatori (p. 106).

Nella quale traduzione il Mazzoni, interpretando il *christiani* come riferito a *Caesares*, oltre ad imbrogliare in maniera abilissima, ma altret-

tanto irrimediabile il senso esatto della frase tertullianea, ha voluto evidentemente evitare la contraddizione fra l'opinione precisa di Tertulliano e la successiva realtà storica, che ci mostra da Costantino a Francesco Giuseppe, una lunga catena di cristiani timorati ed imperatori altrettanto potenti.

E così, proseguendo, se Tertulliano protesta la non reità dei cristiani, « quia non ludimus de officio salutis ipsorum (imperatorum) » (XXIX) il Mazzoni si affretta a dare alla frase un giro più ossequioso e deferente traducendo « perchè non ci piace mettere in ridicolo il dovere, che riconosciamo (!), d'invocare su di loro la dovuta (!) salvezza (p. 142) ». « Caelum denique debellet Imperator », esclama quasi seccato Tertulliano (XXX) ; ed il Mazzoni: « Insomma l'imperatore, *nella sua potenza*, provi a vincere il cielo » (p. 143).

Con rammarico pieno di disprezzo Tertulliano rimprovera ai pagani di non riconoscere l'eroismo cristiano, almeno alla stregua stessa dell'eroismo civile dei romani:

> Tantum pro patria, pro imperatore, pro amicitia pati permissum est, quantum pro Deo non licet ! Et tamen illis omnibus et statuas defunditis... (L).
>
> Sono pur lecite e riconosciute giuste tali mortificazioni — traduce il Mazzoni — nell'ideale della patria e dell'impero e dell'amicizia, mentre tutto ciò non si riconosce giusto in nome di Dio. E a tutti coloro che per gli ideali da voi riconosciuti soffrono e muoiono, innalzate statue... (p. 216).

Certo, afferma Tertulliano è per noi come una necessità nel pregare

> pro imperatoribus etiam pro omni statu imperii rebusque romanis (XXXII).

Al Mazzoni la frase è sembrata eccessivamente parsimoniosa e le fa assumere nella traduzione una più ossequiosa andatura. I cristiani pregano

> per gli imperatori e per la continuazione della grandezza e della potenza di Roma (p. 147).

E se il cristiano sa che deve pregare per gli imperatori perchè la catastrofe finale è ritardata appunto « Romani imperi commeatu » (XXXII), il Mazzoni vi traduce un'inciso così secco precisamente così: finchè pure l'impero romano resisterà nella sua *granitica base* (p. 148).

Riassumiamo. Il nome di Tertulliano posto in testa al volume è credito millantato, ed è iniquo che una etichetta di fede generosa quale è quella data dal nome di Tertulliano copra questa farmacopea di preoccupazioni indefinibili che è il lavoro del Mazzoni.

Con questi sistemi non solamente non sarà mai possibile far opera di cultura, ma sarà pure impossibile cooperare alle diffusione di qualsiasi valore cristiano: diffusione che non può andare scompagnata da sincerità e lealtà. A meno che non si vogliano gabellare per valori cristiani quelle che sono le più piatte e borghesi preoccupazioni di cattivarsi il favore di tutti quei valori terreni, contro i quali il cristianesimo è venuto ad inscriversi in falso, una volta per sempre.

Simile contaminazione ci troverà sempre decisi al più spietato smascheramento.

Roma. MARIO NICCOLI.

E. Boyd Barret, *The Jesuit Enigma*. New York, Boni and Liveright, 1927 ; pp. IX-350.

Carlyle definì una volta Ignazio di Loyola « la fonte avvelenata dalla quale sono scaturite tutte le correnti inquinate che stanno oggi irreparabilmente sommergendo il mondo ». Può darsi che il verdetto forse unilaterale e parziale. Ignazio non è tutto il gesuitismo e nell'ardore proselitistico dei suoi primi seguaci c'è qualcosa di grandioso e di eroico che conquide. D'altro canto Carlyle non conosceva molto da presso lo spirito e le gesta della Compagnia e nella sua dratriba contro l'insincerità gesuitica si lasciava trar la mano dai pregiudizi circolanti al suo tempo. Di ben altra portata dimostrativa gli incartamenti accumulati, contro la malefica azione e l'oscura minaccia dell'organismo gesuitico, da un barone von Hoensbroech e da un Giorgio Tyrrell. In essi ha parlato sopra tutto l'esperienza angosciata di decenni di vita nell'ordine ; ha parlato la conoscenza personale dell'inaridente tirocinio regolare. Dobbiamo aggiungere ai loro un terzo nome, e segnalare questo libro come la terza grande requisitoria dettata nei tempi nostri contro la Compagnia, così infausta al movimento della libertà cristiana nella civiltà contemporanea ? Non possiamo rispondere sensa qualche esitazione. Il Boyd Barrett non ha l'erudizione meticolosa e schiacciante dell'Hoensbroech : non ha la passione concitata e il tono profetico del Tyrrell. La sua esperienza e il suo temperamento tradiscono attraverso queste pagine un non so che di semplice e di elementare, da cui evidentemente non sarebbe stato il caso di attendersi un'opera di sentimento. Tanto di guadagnato per la validità degli apprezzamenti, ricavati, nudamente, dai fatti e per l'efficacia della requisitoria, che è una cosa sola con l'esposizione cronistica. L'A. dichiara formalmente — e il libro sanziona la sua promessa — di aver voluto schivare ogni accento di denigrazione : sia contro la compagnia, sia, molto più, contro il cattolicismo. « La compagnia di Gesù, sebbene sia stata spesso disegnata come la guardia del corpo del Papa, non è una parte essenziale della chiesa cattolica, più di quel che non sia la guardia a cavallo nell'Impero Britannico. Senza dubbio essa ha goduto il favore di molti papi, precisamente come la guardia a cavallo ha goduto il favore di molti re inglesi, ma chi mai si sognerebbe di sostenere che la critica più aspra della guardia a cavallo implichi una mossa di tradimento contro l'Impero Britannico ? Chi può mai identificare la critica ai gesuiti con una insurrezione contro il cattolicismo ? » (p. VI). Naturalmente l'A. non si dissimula il quesito, non lieve e non poco preoccupante, del destino di una chiesa la quale si lasci supinamente e progressivamente infeudare al gesuitismo ; ma la risposta al quesito l'affida alla esposizione di quel che un ventennio di vita nella compagnia gli ha insegnato. Un ventennio non è di troppo per risolvere l'enigma del gesuitismo. « Nel romanzo dei gesuiti si scopre un materiale copioso per gli studiosi di economia, di etica, di psicologia. Vi son cose fatte a

posta per muovere a sdegno il socialista, per divertire il cinico, per fare la delizia del ricercatore di episodi piccanti, per confondere il filosofo. Scorrendolo, si scopre una permanente contraddizione, una incessante interferenza di contrari. Benessere e povertà evangelica ; equivoco che è verità ; lassismo che è intransigenza di dottrina ; cattive azioni trasformate in atti di bontà dal fine perseguito ; grossolana disobbedienza che è santa docilità ; putrida neghittosità che è lavoro nella vigna del Signore ; diplomazia astuta e scaltra che è semplicità da colombe ; eroismo che è espressione di timore ; algida indifferenza che è la carità in Cristo » (p. 19). Nei quindici capitoli del suo volume (il romanzo della compagnia ; l'enigma gesuitico ; il libro che ha fatto i gesuiti ; lo spirito dell'ordine ; lo spionaggio gesuitico ; i gesuiti e le donne ; la cura delle anime tra i gesuiti ; l'educazione gesuitica ; repressioni ed esplosioni ; potere e prestigio ; una calunnia antigesuitica ; il sotterfugio gesuitico ; un papa ed un apostata ; ricordi e riflessioni ; dal sogno alla delusione) il Boyd Barrett non pretende di aver dipanato la matassa di queste strane e poco simpatiche contraddizioni. Si limita a segnalare, attraverso la documentazione della sua ventennale esperienza, i mezzi maggiori e minori, dal libro degli Esercizi all'organizzazione pratica delle case gesuitiche, mercè cui la Compagnia è riuscita a imporre il suo giogo alla Chiesa e, in parte, alla società. L'oggettiva imparzialità dello scrittore appare sovrana specialmente nei capitoli dedicati, l'uno alla confutazione dell'idea corrente che l'assioma « il fine giustifica i mezzi » sia effettivamente professato nella compagnia, l'altro all'analisi della pratica gesuitica sul più delicato terreno morale. Tanto più valido e impressionante, lo ripetiamo, il bilancio di cui ogni pagina di questo volume è una cifra accusatrice implacabile e irrefutabile. « La storia interna della Compagnia è una lunga storia di evasioni e di sotterfugi destramente effettuati. Evasione dagli effetti delle proprie costituzioni ; evasione dalla dura dottrina della morale cristiana e dal dogma cattolico mercè la teoria del probabilismo ; evasione dagli imbarazzi della veracità mercè la scappatoia della restrizione mentale ; evasione dal pericolo inerente alla libertà dei figli di Dio mercè l'assolutismo, la denuncia e lo spionaggio ; evasione dalla critica, mercè la calunnia dei propri critici ; e soprattutto evasione dal dovere imposto a tutti gli ordini nella chiesa mercè l'estorsione di un immenso numero di privilegi e di esenzioni. Qui l'arte classica dei gesuiti » (p. 245-246). Come bilancio avallato da chi, chiamato da una vocazione non discutibile, ha trascorso vent'anni in una serie completa di gradi gesuitici e di mansioni eminenti nella Compagnia, non c'è male. Possiamo essere sufficientemente edificati. Alla virtù cristiana per eccellenza, l'amore, il gesuitismo ha sostituito la strategia. Questo è il verdetto conclusivo dell'autore. Il fariseismo non aveva fatto nulla di diverso. Il nuovo fariseismo non provocherà mai la riscossa ?

E. Buonaiuti.

Aliotta, *Sommario di storia della filosofia.* Vol. 2°. *Il pensiero del Medio Evo e del Rinascimento.* Perrella, Napoli.

Il volume di cui parliamo fa parte di un'opera non di alta cultura, ma di carattere divulgativo, anzi scolastico, ed è dovuto alla penna di un discepolo dell'Aliotta, Nicola Abbagnano. Noi giudichiamo tuttavia questa opera destinata, per il suo indiscutibile valore didattico, ad avere larga diffusione nelle nostre scuole, e perciò non crediamo inutile alcune osservazioni sulla interpretazione del cristianesimo, che forma l'argomento principale del presente volume.

Il cristianesimo, secondo l'Abbagnano, risolve il dualismo di realtà e spirito a cui si era arrestato il pensiero greco, perchè lo spirito umano, se per i Greci era privo di ogni potere originale e ridotto a uno specchio della realtà, nel messaggio cristiano diviene, mediante la volontà, il realizzatore del Regno di Dio, il creatore della vera realtà. Ma con lo Gnosticismo nasce la tendenza ad unire insieme gli elementi del messaggio cristiano con i risultati della speculazione greca, tendenza che continua nei padri e che dà luogo alla dogmatica. Il fondamento di questa è l'idea di redenzione, non però intesa nel senso tutto intimo del cristianesimo primitivo, non più come un processo spirituale che ogni uomo attraversa e deve attraversare per creare da se stesso la sua vita vera, non più come tormento e gloria dell'uomo, ma come opera divina che la divinità elargisce dall'alto. La stessa tendenza domina più o meno tutto il corso della filosofia medievale, e fa sì che questa si lasci sfuggire il nucleo centrale del messaggio cristiano. Esso è riaccolto dal Rinascimento il quale, per la sua concezione dello spirito che non subisce l'azione di una realtà estranea, ma è esso stesso azione e come tale creazione di ogni realtà, è profondamente antipagano e cristiano, come la Scolastica era stata pagana.

In breve il cristianesimo genuino sarebbe negazione della trascendenza e intuizione della realtà come creazione continua per opera dello pirito umano ; interpretazione questa che ci lascia almeno perplessi e continua ad apparire strana, anche se al presente, in Italia, possa essere seguìta da più di uno scrittore. Viene infatti spontaneo il chiedere come mai a studiosi quali l'Abbagnano, che mostrano d'aver conoscenza delle primitive fonti cristiane, possa essere sfuggito che in queste la trascentenza e l'assoluta dipendenza da essa dell'uomo spunta ad ogni pagina. Il Padre che sta nei cieli è forse creato dall'uomo, secondo i sinottici? E il detto che egli si prende cura non solo dei gigli del campo e degli uccelli dell'aria, ma molto più degli uomini anche di poca fede ; che nessuno per quanto si affatichi può aggiungere alla sua statura un cubito solo, significa forse che la redenzione è opera e gloria dell'uomo e che esso è il creatore della vera realtà ? Basta scorrere le prime pagine dei vangeli per toccare con mano che il cristianesimo patristico e scolastico non deve al pensiero greco le dottrine della trascendenza divina e della umana insufficienza, ma solo la loro rielaborazione filosofica, e che esse non rappresentano una deviazione, ma l'interpretazione più legittima del messaggio cristiano.

È vero che in questo, insieme alla trascendenza, è affermata l'immanenza, recante alla nullità dell'uomo il valore e l'efficacia della sua volontà, ma in un senso che non è quello dell'Abbagnano e che non viene dimenticato col maturarsi del pensiero cristiano. L'immanenza è infatti intesa non come cancellazione della distinzione fra l'uomo e Dio, ma come presenza di Dio nell'uomo, cioè in un senso che si trova chiaramente anche in tutte le correnti del pensiero medievale. Il valore dell'azione umana dipende dall'aiuto del Padre ed essa non mira a creare un regno non ancora esistente, ma a raggiungere quello in cui il Padre vive e aspetta i suoi figli; similmente nel Medio Evo l'uomo, con l'aiuto della grazia divina, è considerato capace di ricongiungersi a Dio.

La storia del pensiero cristiano non rappresenta quindi un regresso verso la trascendenza e la negazione del valore della spirito umano, ma una continua riaffermazione dell'antitesi fra immanenza e trascendenza, fra affermazione e negazione della dignità umana. Il cristianesimo è questa antitesi, e come l'eliminazione del secondo termine non è un apprezzarne lo spirito genuino ma un rinnegarlo, così l'interpretarlo come fa l'Abbagnano non è farne la storia ma vederla attraverso il prisma della concezione che si preferisce, cioè falsarla in fondo.

Francesco Dal Monte.

B. Lewin, *Sha'arè Rabh Shemuèl ben Hofni*. Haifa, 1927.

Rabh Shemuèl ben Hofni fu l'ultimo capo-scuola, Gaon, dell'Accademia di Sura. Morì nel 1034. Profonda dottrina, serenità e lucidità di giudizio caratterizzano tutta la sua opera. Come esegeta sceglie la via di mezzo tra il razionalismo ed il misticismo. La strega di Endor — insegna Ben Hofni — non ha fatto risorgere il profeta Samuele, nè questi fece dei vaticini *post mortem*. La donna di Endor finge dinnanzi al re Saule. I dialoghi tra Eva ed il serpente, tra Bileam e l'asina non sono che racconti. (Quanto vicino si trova B. H. al Gunkel dei giorni nostri!). Se il Signore spezza il corso degli avvenimenti naturali gli è soltanto per annunciare a mezzo dei suoi profeti una verità nuova. Esempio: la rivelazione sinaitica.

Il dovere dell'Ebreo non si esaurisce nello scambiare racconti con fatti storici, bensì nell'eseguire i precetti del Signore. Su questa via B. H. vuol essere la guida; egli vuole insegnare a voce ed in iscritto. A questo ultimo ramo d'attività di Rabh Samuele appartengono le due « Porte », i « Sha'are »... come equivalente del talmudico « babà », che sono oggetto di due manoscritti Adler di New-York. La prima Porta tratta delle Benedizioni in nesso al trattato talmudico dallo stesso nome: Berakhòth. L'antico dotore, R. Yohanan, aveva pur detto: Una benedizione che non contiene il ricordo del Regno dei cieli non è una benedizione. L'eulogia che il pio eleva al Signore è appunto un atto di riconoscimento del Regno celeste. Ecco la ragione per cui B. H. stende (in arabo), a richiesta di chi desidera il suo insegnamento, la Porta delle benedizioni. Alla fine

del trattato (a noi esso pervenne in una forma molto ridotta) egli si rivolge in particolare ai giovani esortandoli a « studiare, osservare e praticare, poichè chi si occupa in ogni tempo di benedizioni viene detto: temente il Cielo » (pag. 12). » Ed ora, così termina, fratelli, vedete, comprendete e meditate che il nostro Creatore ci ha preparato (la soddisfazione) di tutti i nostri bisogni ed ha formato tutti i nostri desideri per rendere giovevole a noi stessi ogni nostra volontà. E non solo a favor nostro, ma sempre resta la sua mano aperta per saziare ogni essere vivente a suo piacimento. Egli sazia anche il bestiame ed i piccini dei corvi che lo invocano, come fu detto (Salmo 147,9) : Egli dà la pastura al bestiame e ai piccini dei corvi ciò che invocano. »

La seconda Porta si intitola : « Sha'ar bediqath ha-basar » ed è un trattato — come tale un modello di concisione e di chiarezza — sul modo d'estrazione dagli animali macellati dei vasi sanguigni e dei grassi ritualmente proibiti come cibo.

È superfluo aggiungere che l'apparato critico con cui il dott. Lewin, uno dei migliori conoscitori della letteratura gheonica, accompagna i due testi, non lascia nulla a desiderare.

Trieste. I. Zoller.

Fulbert Cayre, *La contemplation augustinienne*. Principes de la spiritualité de saint Augustin. Paris, Blot, 1927.

Non vogliamo e non possiamo dire nè troppo male nè troppo bene di quest'opera, densa ma più tosto pesante, diligente ma faticosa e a volte fin goffa nella imperizia espositiva, con la quale si inaugura la serie dei saggi dedicati « au souvenir du XV^e^ centenaire de la mort de l'évêque docteur d'Hippon », che cadrà nel 1930. L'A. conosce in maniera veramente superba l'opera mistica e teologica dell'ipponese. Conosce anche, con sufficiente larghezza, la letteratura critica moderna. E la adopera con parsimoniosa discrezione, con temperata oggettività. A proposito del carattere specifico della conversione agostiniana e della ispirazione soggiacente degli scritti di Cassiciaco egli, riportandosi alle ipotesi più recenti in materia, non le disdegna e non le ripudia, limitandosi più tosto a concludere che la differenza incontestabile fra i primi scritti del « convertito » e la sua produzione posteriore è una « differenza di stato d'animo, non già quella che separa il filosofo dal cristiano, ma quella che va dal cristiano imperfetto al cristiano perfetto, e la distanza è più sensibile di quanto comunemente non si creda » (p. 87). Perchè, appunto, il Cayre non si preoccupa tanto di indagare le ragioni contingenti della formazione progressiva del pensiero agostiniano. Avesse voluto farlo, dovremmo rimproverargli di non aver segnalato e rilevato gli influssi esteriori e la maturazione intima progressiva, sotto la cui azione oscura il convertito di Milano è divenuto il dottore della grazia. Il Cayre invece ha voluto, si direbbe, dettare un trattato di teologia mistica, ipostatizzandone l'esemplare in sant'Agostino. Di qui la utilizzazione, chiara-

mente sforzata, del *de Trinitate*; la supervalutazione della concezione teologica di sant'Agostino, a preferenza della sua dottrina antropologica e soteriologica (v. p. 248 e n.); la mancata segnalazione dei motivi profondi del tardo ripudio delle *Ritrattazioni*, al ricordo delle prime affermazioni intuizionistiche attinte dal neoplatonismo. Anche tecnicamente, il lavoro tradisce gravi difetti di forma: onerose sopra tutto le ripetizioni e le discordanze. Ma gli amatori di sant'Agostino apprezzeranno, comunque, questa esaltazione appassionata della virtù contemplativa dell'ipponese.

E. Buonaiuti.

Gustave Schlumberger, *Byzance et Croisades*. Pages médiévales. (Avec 24 Planches hors Texte). Paris, Geuthner, 1927.

I cultori di storia bizantina conoscono già da un pezzo la squisita perizia artistica con cui lo Schlumberger sa evocare, da una delle più seducenti e turbinose zone della storia della civiltà mediterranea, figure salienti e momenti drammatici. L'editore Geuthner si avrà pertanto tutta la loro riconoscenza per avere spigolato da pubblicazioni periodiche e raccolto in questo lussuoso volume sette saggi, consacrati a pagine bizantine ed episodi delle crociate fra i meno noti e studiati. Lo Schlumberger, è noto, sa riprodurre, come pochissimi altri, di su il racconto dei cronisti di Bisanzio, rivoluzioni ed intrighi, da cui spesso dipendeva la sorte di tante parte del mondo mediterraneo orientale. Sa, con erudizione magistralmente assimilata, condensare su un personaggio la documentazione più ricca e meglio vagliata. Le sue doti consuete traspaiono in pieno in queste « pagine medievali », che trascorrono dalla rivoluzione di palazzo nel 1042, così potentemente raccontata da Michele Psello, alla incoronazione eccentrica e paradossale di Federico II a Gerusalemme, nel 1229. I saggi intermedi contemplano episodi e personaggi minori, che attingono, in pari tempo, la storia di Bisanzio e l'Occidente cristiano (l'imperatrice Costanza, seconda moglie di Giovanni III Vatace e la sua tomba a Valenza; il viaggio di Manuele Paleologo a Parigi e a Londra, iniziato al cadere del 1399; la fine del dominio franco in Siria nel 1291); Giovanni di Chateaumoraud e le spedizioni post-crociatiche in levante all'alba del secolo XV). Non tutte le « pagine » di questo raccolta sono di colore « medievale ». Uno dei capitoli, il quarto, racconta invece, con efficacia seducente, un viaggio compiuto dall'A. nel 1914 attraverso gli Abruzzi e le Puglie. Sarà quello probabilmente che il lettore italiano seguirà con maggiore curiosità, e anche con maggiore soddisfazione, chè i monumenti e le popolazioni dell'Italia centrale e medievale, da Roma a Bari, attraverso Sulmona, Aquila, il Gargano, Castel del Monte, sono dipinti con tocchi rapidi ma straordinariamente vivi.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Le scienze religiose nelle Università. — I collaboratori di « Ricerche Religiose » sono troppo usi alla letteratura del cristianesimo antico per poter adottare, dinanzi agli eventi e alle cure della politica militante, altra divisa che quella implicita nell'aforisma di Tertulliano : « nulla res a nobis magis aliena quam publica ». Ma ci sono a volte situazioni ambientali e interferenze concrete, prescindere completamente dalle quali significherebbe, in pratica, mancare ai doveri che l'ideale culturale e religioso da noi abbracciato ci impone. Ecco ad esempio. Le enunciazioni pronunciate di recente dal senatore Gentile in un suo discorso a Napoli sulla inviolabile autonomia della indagine critica, contro la invadenza esagerata del confessionalismo nelle scuole dello Stato, hanno provocato repliche vivaci e moniti corrucciati, di cui occorre prender nota. Ha detto il Gentile : « tutta l'educazione del popolo italiano deve essere religiosa : ma una volta piantati nelle anime giovinette i germi di una dottrina positiva, occorre la libertà : libertà piena ed intera di pensiero, nella storia e nella filosofia, e schietta riflessione e spregiudicata ricerca e critica franca, che è come dire uso dell'intelligenza... Lo Stato moderno, che è Stato etico e perciò laico, ha nella scuola (e perciò nel pensiero) il suo alimento e il suo presidio : e non può assoggettarlo alla Chiesa senza abdicare alla propria autonomia ed eticità. Sono cose elementari. Si sa bene che alcuni non le ammetteranno mai ». Quasi ad offrire una sanzione ed una riprova a questo ultimo inciso, i periodici più direttamente asserviti alla concezione gesuitica del cattolicismo sono insorti immediatamente contro il Gentile, accusandolo, lui, il ripristinatore dell'insegnamento catechistico nelle scuole statali, di incoerenza e di settarismo. Veramente la taccia di incoerenza non è stata sollevata contro il Gentile soltanto da parte confessionale. Anche Arnaldo Mussolini ha sussunto : « ammessa la dottrina nella scuola elementare, non è fuor di luogo che la Storia Sacra sia materia di insegnamento nella scuola secondaria e la teologia materia universitaria ». E anche noi, se in materia così vitale e così delicata potessimo consentirci un qualsiasi soddisfacimento polemico, invece di mirare unicamente agli interessi di quella causa per la quale abbiamo gettato la nostra vita alla sbaraglio, potremmo far osservare al Gentile che i suoi accenti e le sue intimazioni hanno uno strano sapore, per coloro che ricordano, purtroppo, la sua campagna antimodernistica e il largo diritto di cittadinanza da lui accordato, in istituzioni culturali, ad uomini e ad indirizzi, che l'arretratezza dei metodi sembrava avesse posto per sempre fuori circolazione. I serpenti non biso-

gna mai riscaldarli nel proprio seno, nè pur quando ci si ritiene immunizzati dal talismano dell'idealismo.

Ma argomentazioni di questo genere sarebbero piccine e intempestive. Per la tutela delle nostre discipline, v'è qualcosa di meglio da fare. E, precisamente, v'è da indagare se, alla base delle recenti polemiche, non sussiste qualche malinteso, che giova dissipare, e non si delinea qualche punto fermo, che è utile rilevare.

Se si rimprovera al Gentile di essere contrario alla introduzione delle discipline religiose nei quadri degli insegnamenti universitari, si asserisce cosa patentemente difforme dalla realtà. Ricordiamo come fin dal 1912, rispondendo ad un *referendum* sull'insegnamento religioso nelle scuole italiane, il Gentile scriveva al Minocchi: « sono d'accordo con lei nella tesi che la scienza delle religioni debba far parte degli insegnamenti costitutivi delle nostre facoltà di filosofia e lettere ». Più tardi, il Gentile non ha mostrato affatto di aver cambiato opinione. Più tosto, anzi, ha praticamente usato dei suoi poteri per farne applicazione. È toccato a lui, ad esempio, di coprire quella cattedra di storia della chiesa a Napoli, che fin dal 1912 egli deplorava fosse rimasta troppo a lungo scoperta. Allora egli aveva deprecato l'eventualità che « vi fosse rimesso un altro professore che facesse scappare via gli studenti ». E perchè la nomina più tardi è stata fatta dal Gentile in persona, abbiamo tutte le le ragioni per supporre che simile eventualità non ha avuto più alcun modo di verificarsi. Purtroppo, altrove, dove i professori non sembrava che possedessero la abilità e la intenzione di « far scappar via gli studenti », c'è stato chi ha pensato a « far scappar via » i professori stessi! Comunque, al Gentile ministro spetta il merito di avere, nei limiti del possibile, provveduto in qualche modo all'insegnamento scientifico-religioso nelle scuole superiori. Abbiamo detto: insegnamento scientifico-religioso. Perchè, data la temperie culturale dei nostri tempi, non è possibile concepire oggi altro insegnamento teologico nelle università, che quello presieduto dai metodi della indagine letterario-filosofica, e della analisi comparativa. Diciamo anzi di più. Non se ne può concepire altro, anche a norma dei criteri dai quali è disciplinata, nella pratica canonizzata della chiesa cattolica, la educazione teologica del clero. Crediamo anzi che il non aver riflettuto a ciò abbia dato l'aria alle enunciazioni di Arnaldo Mussolini di esser antitetiche ai propositi e alle rivendicazioni del Gentile, mentre le une e gli altri, se non ci inganniamo, sono perfettamente compatibili, anzi strettamente coincidenti. Infatti, secondo la disciplina ecclesiastica sanzionata dal Concilio di Trento e oggi universalmente seguita nel cattolicismo, l'insegnamento teologico in vista del ministero pastorale non può essere impartito che nei seminari. Ogni altro insegnamento teologico, fuori della clausura del santuario, assumerebbe aspetto di una concorrenza interessata e capziosa. È per questo che la curia ha altra volta fieramente osteggiato la conservazione delle facoltà

teologiche nelle università statali. Se quindi, secondo l'assioma programmatico di Arnaldo Mussolini, si vuole dare la più ampia e organica applicazione al principio dell'insegnamento sacro in tutti i gradi della organizzazione scolastica nazionale, senza creare duplicati che possano infirmare il predominio sovrano della sorveglianza curiale nella formazione teologica del sacerdozio, occorre, francamente e semplicemente, moltiplicare in tutte le università del Regno quelle cattedre di storia del cristianesimo e di storia delle religioni, che esistono finora allo stato sporadico in qualche università privilegiata. In questo modo, non solo si porranno d'accordo le dichiarazioni di Arnaldo Mussolini con quelle del Gentile, ma si porrà d'accordo, *mirabile dictu*, Giovanni Gentile e il Concilio di Trento. E le scuole superiori italiane ripareranno a quella loro deficienza che all'estero, da mons. Ehrhard allo Jordan, ci è stata infinite volte rimproverata.

E. Buonaiuti

« **Nell'anno decimoquinto di Tiberio** ». – È già la seconda volta che Alfredo Loisy, sottoponendo a rassegna nella « Revue critique » due mie pubblicazioni, il *Lutero* e il *Modernismo cattolico*, mi getta contro, come verdetto sintetico e perentorio, con grandi arie di infallibile sicurezza, il rimprovero di presupporre qualcosa, che a lui appare irrimediabilmente anacronistico: e precisamente, che il problema religioso si ponga oggi nei termini stessi in cui si poneva, in concreto, il giorno in cui, assumendo il posto del Battista, Gesù iniziò la predicazione del Regno e il bando delle beatitudini.

Debbo confessare, *in limine litis*, che controbattere il Loisy riesce più tosto ingrato al mio spirito. La mia generazione riconosce, al suo cospetto, un debito ingente. D'altro canto, nella sua carriera di studioso brillano doti di tale altezza intellettuale e di tale dignità morale, che il rispetto si impone, prima della riconoscenza. Ma l'obbiezione globale ch'egli mi muove è troppo seria e ha tono troppo grave, perchè non mi siano permessi, imposti anzi, alcuni rilievi e alcuni interrogativi, insistere sui quali del resto può anche equivalere ad una chiarificazione del mio punto di vista, così sveltamente ripudiato in anticipo.

A fil di logica, potrei osservare che, negando il Loisy la tesi centrale della mia apologetica storica, la permanente cioè e la insurrogabile vitalità del messaggio cristiano, spetterebbe a lui l'onere della dimostrazione. Di dimostrazione invece della sua negazione nessuna traccia, non dico nelle sue recensioni, naturalmente rapide e sommarie, ma nè pure nelle sue più recenti pubblicazioni « rosse », dove il problema delle scaturigini prime della religiosità, delle primordiali ed essenziali connotazioni di questa, della autonoma sua funzione, è stato affrontato con larghezza e sensibilità di valutazione, che il nostro periodico non ha mancato di segnalare. È anzi riportandomi a queste pubblicazioni che io, a mia

difesa, posso far ricorso a quella che, a detta del maestro della dialettica, è l'argomentazione principe: l'argomentazione *ad Hominem*.

Il motivo ispiratore del Loisy negli ultimi suoi saggi di filosofia religiosa infatti è tutto, se mal non mi appongo, nel riconoscimento esplicito del carattere inconfondibile, insuperabile e irresolubile della religiosità umana, come attingente il suo alimento da quella zona di mistero, che avvolge, accompagna e assiste, nelle sue radici intime, il processo della vita umana associata nella storia. Qui, per vie indipendenti, io sono con lui perfettamente d'accordo. Se alla filosofia religiosa di Rodolfo Otto e di Francesco Heiler io mi sono riportato con una fiduciosa simpatia, che non manca di destare la sorpresa ironica del mio contraddittore, è appunto perchè, come ho cercato di dimostrare nella giustificazione della mia versione del *Sacro*, la nuova «critica della ragione religiosa» mi è parsa suscettibile di vitali applicazioni e di calzanti riferimenti alla concezione mistico-sociale della religiosità, che da un venticinquennio costituisce il tratto specifico del mio pensiero e della mia fede.

Ora un motivo come questo, apertamente abbracciato e difeso, non consente che un'unica impostazione del problema religioso, sostanzialmente identica attraverso lo spazio ed il tempo: inteso come il problema della inserzione del singolo nella collettività, sulla base delle esperienze e degli atteggiamenti normativi capaci di mantenere lo spirito umano più aderentemente a contatto e in partecipazione con quei valori mistici, di cui, per comune consenso, la vita associata si nutre.

Ma il Loisy potrebbe sussumere che appunto si tratta di sapere se nell'annuncio evangelico quelle cotali esperienze e quei cotali atteggiamenti normativi hanno ricevuto una codificazione perfetta e, pertanto, definitiva, sì che per evolversi di circostanze ambientali e per raffinarsi di consuetudini tecniche dell'umana aggregazione mai siano per essere soppiantati da atteggiamenti e da esperienze superiori.

Qui il compito centrale di una filosofia religiosa consapevole dei suoi oneri. Orbene. La dimostrazione può essere fatta per via di esclusione. Il messaggio evangelico sembra che abbia raggiunto i limiti possibili di una qualsiasi normale delineazione dei valori che occorre fissare per mantenere viventi la consapevolezza e l'efficacia della atmosfera mistica in cui la vita associata getta le sue radici, perchè ha toccato e percosso le molle più riposte della spiritualità umana e perchè ha ridotto il meccanismo di questa alla più elementare espressione. Sicchè, per mutare di condizioni storiche, non pare che possano mai e poi mai essere più alterate le proporzioni ideali o ampliate le prospettive per entro alle quali Gesù ha, abbinandole, conchiuso le regole della morale e le aspirazioni della religione: quelle stupendamente formulate di scorcio nella vita che è morte alla caducità e trasferimento nell'eterno, queste immedesimate per sempre alla aspettativa operosa e fiduciosa del Regno della giustizia.

Un complesso di circostanze storiche, eccezionalmente peculiari, ha fatto sì che il messaggio di Gesù, caduto nel terreno fecondo dell'esperienza soterica della religiosità ellenistica, abbia immediatamente trovato quelle risonanze universali che han permesso di tradurre lo sdoppiamento da lui introdotto fra la vita apparente del mondo e la vita reale dei valori supermondani, in una duplice forma di vita associata, l'una empirica e l'altra carismatica, nel cui conflitto è il dramma della civiltà mediterranea da due millenni a questa parte.

Onde io non solamente sono sempre più convinto che nel Vangelo è potenzialmente la norma infallibile dell'esperienza mistica del vivere associato, ma sono in pari tempo sempre più incline a pensare che la caratteristica fusione di etica sociale e di soteriologia individualistica effettuatasi nella tradizione cristiana, facesse di questa un fenomeno senza paralleli nella storia delle religioni.

e. b.

Antropologia modernistica. – Strane coincidenze! Dando contezza, nel fascicolo del novembre scorso, dell'ultimo convegno modernista anglicano, e precisamente di una relazione letta in esso dal Bethune-Baker, osservavamo che « proprio sul terreno delle concezioni antropologiche potrebbe, quando che fosse, delinearsi un forte contrasto fra il modernismo cattolico e il modernismo delle denominazioni evangeliche: quello molto più fedele di questo alla concezione tradizionale dell'uomo e dei suoi poteri spirituali ». Scrivendo quelle parole noi non sospettavamo che nel medesimo torno di tempo il Bethune-Baker attendesse a dare alla visione antropologica del modernismo anglicano una formulazione precisa. La troviamo infatti nell'ultimo fascicolo del « Modern Churchman » (marzo, 1928: *An Anthropology for today*). Il B. B. prende la mosse dalle Bampton Lectures del Williams, per il 1924, testè pubblicate in volume (*The Ideas of the Fall and of original Sin*, London, Longmans, 1927), per esprimere la sua personale fede. Premette: « Quando una questione come questa — che cosa è l'uomo? — viene posta, vi son sempre di quelli disposti a rispondere solo se abbiano scoperto le origini; vi sono altri disposti ad arrestarsi ai fatti attualmente presenti e a ricavare ogni luce dalla zona della personale esperienza; altri infine disposti a giudicare della cosa a norma delle sue potenziali esperienze. Radici, frutti presenti, frutti futuri. Storia, esperienza, profezia. Se in luogo di parlare di profezia, noi diciamo: — ragionevole induzione dalla conoscenza di quel che è stato e di quel che è (elemento costitutivo di ogni genere di profezia a noi nota), possiamo trovarci d'accordo nel pensare che ogni spiegazione nasce da questa triplice fonte di informazione ». Sulla base di simile presupposto metodologico, il B. B. si fa a « risolvere » il problema della colpa originaria. Ma la sua « risoluzione » ha troppo l'aria di un « annullamento » ottimistico. La convinzione del « processo evolutivo della

natura e dell'uomo » sembra prendergli la mano e trascinarlo ad una sensazione dissipata e svaporata del male e del peccato nel mondo. « Nulla di tutto che noi conosciamo giustifica l'ipotesi che il processo cosmico avrebbe dovuto o potuto essere diverso da quello che è stato... La nostra antropologia deve poggiare sulla esperienza passata e sull'attuale condizione dell'uomo. Il quale è il più alto esponente del processo cosmico, la sua più elevata manifestazione organica, capace di intuire il carattere del processo stesso e, fino a un certo punto, di discernere e di controllare in sè e intorno a sè i fattori che debbono essere guidati e organizzati in vista della creazione del bene. In tutti gli stadi dell'esistenza, così individuale come etnica, la mancanza di simile guida e di simile organizzazione, mai scompagnata dal sacrificio e dalla abnegazione del momento, è definita come « male » in rapporto alla meta che il singolo e la massa sono chiamati a raggiungere... Solo nella misura in cui è convinto che lo scopo della vità è la creazione del bene, e atteggi le sue attività a questo scopo, l'uomo rinviene sè e il suo posto nella totalità dell'essere ». Belle parole senza dubbio, ma impari alla gravità del problema. Il male non è una pura quantità negativa : mancanza al compito di una realizzazione futura, deficienza di una perfezione non attuata. È positivamente annegamento improvviso in una zona di tenebre che fiancheggia insidiosamente in permanenza il nostro cammino. È concreta aggregazione ad un mondo di valori malefici, effettivamente inquinanti la nostra anima e il fascio delle nostre interferenze col mondo. L'universo è un processo di reintegrazione : non un processo di evoluzione. O meglio, la stessa evoluzione sarebbe impossibile, se l'uomo che la guida non sapesse di recuperare qualcosa che ha perduto. E ogni esperienza religiosa non è tale se non ha il sentore di una tragedia che è all'origine del vivere aggregato e che empie di passione la storia : se non è, cioè, imbevuta di dualismo.

e. b.

« **Il sole di Satana** ». — Non suoni irriverenza al decoro accademico del Bethune-Baker, « Lady Margaret's Professor of Divinity » a Cambridge, se noi abbiniamo qui, alla segnalazione del suo saggio su una visione antropologica acconcia alla modernità, la menzione di un romanzo. Ma si tratta di un romanzo d'eccezione, il cui non comune successo editoriale costituisce esso stesso di già la riprova della vitalità permanente di quel problema del peccato e di Satana che il teologo erudito può a suo modo riproporre con l'illusione di « superarlo », e che l'artista invece avverte e raffigura, con l'emozione palpitante che dà un'oscura realtà, ribelle ad ogni « superamento ». Ci si potrebbe domandare pregiudizialmente quanto dello spirito di Dostojevskij è in questo romanzo di Georges Bernanos, *Sous le soleil de Satan* (Paris, Plon), che è stato celebrato in Francia dall'ortodossia ufficiale come un

libro potentemente apologetico, sebbene racchiuda situazioni di un sarcasmo mordente contro la gerarchia e contro i rappresentanti normali del sacerdozio burocratico. C'è qui qualche personaggio che arieggia figure indimenticabili dei *Fratelli Karamàzov* e perfino Lucifero, qui, fa la sua comparsa sensibile. Ma dosare l'apporto della divulgazione della letteratura russa alla genesi di romanzi come questo, sarebbe una intempestiva quisquilia letteraria. Altro e di ben più seria gravità il quesito che queste pagine dure e inconsuete suggeriscono alla coscienza: che cosa significa mai questo violento ripullulare della consapevolezza lacerante della realtà indistruttibile e soffocatrice del male nel mondo? Il Bernanos riesce a potenti effetti d'arte, dipingendo una coscienza di santo, di un nuovo curato d'Ars, che ne è ossessionato e che resiste infecondamente alla disperazione mercè la lusinga, anch'essa satanica, di compiere un impossibile prodigio. « Noi siamo sotto i piedi di Satana. sibila egli, quasi ormai all'epilogo del suo dramma, all'orecchio di un confratello esterrefatto. Tu, io più di te, con una certezza che dà la la disperazione. Noi tutti siamo sommersi, annegati, colmati. Non si dà, egli, nè pur la pena di eliminar noi, impotenti: fa di noi i suoi strumenti : si serve di noi. In questo momento stesso che cosa sono io per te? Uno scandalo, una spina che egli ti configge nel cuore. Perdonami, in nome della misericordia divina! Per tutta la mia vita, io mi son tenuta chiusa in cuore, maturante in silenzio, questa idea. Ormai non so più tenerla a freno: mi ha divorato. È essa, il mio inferno, che mi tiene prigioniero! Ho conosciuto troppe anime, Sabirous, ho troppo ascoltato la parola umana, là dove essa non è più adoperata per mascherare la vergogna, al contrario, per denunciarla: attinta dunque alla sua fonte, aspirata come il sangue da una ferita. Anch'io ho creduto di poter lottare, se non vincere. Agli inizi della nostra vita sacerdotale noi ci raffiguriamo il peccatore in una foggia singolare e generosa. Ribellione, bestemmia, sacrilegio: tutto ciò ha una certa sua selvaggia grandiosità. Si tratta di una belva da domare... Domare il peccatore! Che idea ridicola! Si può domare la fragilità, la vigliaccheria? C'è fatica più estenuante e inane che quella di sollevare una massa inerte? Tutti uguali. Pur nella confidenza della confessione, pur nell'elargizione del perdono, bugiardi, bugiardi sempre! Fanno gli uomini forti e suscettibili, che han fatto di ogni erba un fascio, al di là delle convenienze, della morale, di tutto, implorano un polso saldo. Ah, che miseria: sono come rattrappiti. Ne ho visti, ecco, ne ho visti di quelli che un semplice nome di donna gettava nelle convulsioni della rabbia, e che, lacerati dal terrore, dai rimorsi, dall'invidia, strisciavano ai miei piedi come bestie... oh, se ne ho visti! No, no: questa immensa burla, questa risata crudele, questo modo di profanare quel che egli uccide, ecco Satana vincitore. Mi hai capito Sabirous? ».

Ecco, brutalmente posto, il problema che nessuna antropologia evoluzionistica o attualistica, nessuna forza di ragione (« la ragione è il

sole di Satana ») riuscirà mai a superare. « L'effrayante monotonie du péché », la lotta drammatica fra la disperazione e la santità — ecco gli elementi indistruttibili del dualismo, immanente ad ogni concezione spirituale del mondo e dell'umano destino. *e. b.*

Le origini del monoteismo. — Sagace per critica di testi, limpida di espsizione, la memoria di Roberto H. Pfeiffer, *The dual origin of Hebrew Monotheism*, nel «Journal of biblical Literature» 1927, 3-4. Quando è apparso il monoteismo nella religione di Israele ? Le opinioni in proposito sono tutt'altro che concordi. Lo Pfeiffer propone una tesi nuova e geniale. Premesso che la prima incontrovertibile formulazione del monoteismo è quella del deutero-Isaia, verso il 550 av. Cr., egli sostiene che « il deutero-Isaia fuse nella sua teologia due distinte concezioni della divinità, un Dio della storia e un Dio del mondo fisico, il primo strettamente israelitico, il secondo rappresentato principalmente dal libro di Giobbe, di chiara origine evomitiva. Il debito dell'autore di Is. XL e ss. verso il movimento profetica è universalmente riconosciuto, mentre si suppone di solito che il libro di Giobbe sia posteriore al teologo esiliaco. » Lo Pfeiffer invece vuol mostrare che la teologia del deutero-Isaia presuppone la concezione di Dio qual'è sviluppata in Giobbe e che quindi gli è posteriore. La dimostrazione del suo asserto egli la conduce attraverso una sintesi felice dello sviluppo della concezione di Jahvè, nella quale sintesi naturalmente egli fa gran conto delle conclusioni del Morgenstern sul carattere redazionale di Gen. II 4 6. Per concluderne che la divinità del libro di Giobbe non ha nulla in comune con lo Jahvè dell'Israele pre-esiliaco, nè pure il nome. In un poema il quale non tradisce alcuna conoscenza della storia religiosa israelitica e tratteggia un dio completamente indifferente ai bisogni e alle aspirazioni degli uomini, sarebbe vano cercare alcuna traccia di quella sollecitudine del Signore per il suo popolo eletto, che sopravvive nella moralizzazione profetica di Jahvè e nella dottrina dell'assoluto monoteismo... Il deutero-Isaia è il primo fra gli scrittori del Vecchio Testamento a dichiarare esplicitamente ed enfaticamente che Dio è in pari tempo il legislatore della storia e il creatore del mondo fisico. La fusione di queste due nozioni, nettamente distinte, della divinità, che prima di allora aveva proceduto indipendentemente l'una dall'altra,.... doveva avere come naturale corollario il monoteismo ». A sostegno della sua tesi, lo P. accampa una serie di parallelismi concettuali e lessicali, la cui natura gli appar tale da esigere la posteriorità del deutero-Isaia, a suffragio della quale milita, tipicamente, la concezione della sofferenza vicaria.

p. b.

L'ordine dei dialoghi platonici. — Il lucido articolo che *On the order of Plato's Writings* D. S. Mackay, della Università della California ha inserito in « The Journal of Philosophy » del 5 gennaio scorso, non vuole essere tanto un rovesciamento della ripartizione cronologica

corrente dei dialoghi, quanto una diversa giustificazione di essa. L'articolista accetta l'ormai canonizzata divisione nei tre gruppi. Ma sostiene che i tre « periodi » non rappresentano già gli stadi attraverso ai quali passò il pensiero platonico nel suo disvilupparsi dal primitivo insegnamento socratico, bensì i momenti attraverso i quali un giovane dialettico doveva passare, per divenire un platonico. Il Mackay parte dagli studi statistici sullo stile e la dizione di Platone pubblicati dal Lewis Campbell nel 1867, per scendere fino alle analisi sovversive del Joel sul λόγος σπερματικός. Egli giunge così ad una raffigurazione molto più realistica e concreta del piano di lavoro di Platone. « Lo sviluppo del pensiero platonico, egli osserva, quale traspare dall'ordine cronologico dei dialoghi, non deve essere raffigurato come lo spiegamento pedagogico di un sistema o come l'accrescimento concettuale di una singola mentalità. È più tosto uno sviluppo drammatico e dialettico : una elaborazione di molteplici temi su un unico tema : la chiarificazione di una intuizione originale attraverso le antitesi e le nuove prospettive. V'è una profonda unità che lega insieme i dialoghi, ma non è la coerenza di una spiegazione scientifica o di una deduzione sillogistica. Ciascun dialogo tende più tosto a riprodurre *in parvo* il ritmo e l'ordine di tutto il canone. Per questo probabilmente gli scritti del periodo mediano (*Protagora*, *Simposio*, *Fedone*, *Repubblica*, *Fedro*) sono i più caratteristici, poichè sottopongono a revisione gli stadi preliminari del platonismo e ne denunciano la completa attuazione. Presi nel loro complesso, tradiscono uno stile e un contenuto quali possono aspettarsi in enunciazioni dirette a giovani seguaci di Socrate entrati in una comunità di ricercatori, l'Accademia. Vi si coglie una nota di rinuncia e di allontanamento dal mondo : espresso da chi aveva vissuto prima degli altri, nella sua gioventù, e formulava per loro, le medesime contrastanti ambizioni. — Che egli fosse divenuto e fosse poi rimasto un puro maestro e uno scrittore, non era stato affatto il suo primitivo proposito : aveva rappresentato più tosto per lui una amarissima abdicazione. Poichè egli era cresciuto nei giorni nei quali l'ateniese si sentiva innanzi tutto un uomo politico. Come si conveniva ad un rampollo della sua casa, Platone era stato indirizzato verso l'attività politica. La scienza avrebbe dovuto rappresentare unicamente un mezzo nello svolgimento della sua vocazione. Dall'individuare questo intimo conflitto dipende la comprensione della sua personalità (Wilamowitz). — Vivere in una comunità di pensatori vorrà dire invece abbandonare, o quanto meno posporre, ogni ambizione politica. Ma che cosa valgono ormai le ambizioni politiche in tempi così foschi, quando la città è alla mercè di una masnada sediziosa di arrivisti ? Il saggio, scorgendo come la sua partecipazione alla politica è peggio che inutile, si raccoglierà nella clausura dell'Accademia, come ci si ripara dal vento dietro un muro. Qui egli può contemplare il simulacro della perfetta giustizia e disegnare la città ideale. A tal fine il giovane filosofo si sottopone all'au-

stera disciplina della ricerca e si consacra al laborioso tirocinio degli studi che conducono alla conoscenza del Bene. Ciò implicherà rinuncia al benessere, agli amici, ad ogni fine personale. Agli occhi del mondo, il saggio sarà come morto. In verità la vita del filosofo è una incessante esperienza di morente (*Fedone*, 64 B.). Ma al posto del banale attaccamento all'effimero, egli nutrirà l'amore delle forme universali ». I dialoghi poi del terzo ed ultimo periodo platonico (*Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*) debbono il loro stile non già al fatto d'essere stati tutti scritti da Platone nella sua maturità, bensì al delinearsi di riflessioni suggerite da particolarità tecniche peculiari dello stadio avanzato delle ricerche nel recinto della Accademia.

p. b.

Pio IX e il Sillabo. — In occasione del cinquantenario della morte di Pio IX (7 febbraio 1878 - 7 febbraio 1928) la « Società della Gioventù Cattolica italiana » ha raccolto in un opuscolo, divulgato fuori commercio, una raccolta di articoli commemorativi e glorificativi, tutti pervasi da accese e mal dissimulate nostalgie temporalistiche. A pochi mesi di distanza dalla nota ripresa di polemiche e discussioni sulla « Questione Romana », l'episodio, in sè trascurabile, potrebbe anche assurgere a valore di sintomo ; e gioverebbe notevolmente a caratterizzare un nuovo aspetto, piuttosto imprevisto, della situazione. Ma agli avamposti della attuale politica religiosa italiana il servizio di scolta è tra i più ingrati e i meno sbrigativi. Ne sa qualcosa chi, con autorità indubbiamente maggiore, se anche non con altrettanta coerenza, si è ormai fatto proprie mansioni e attribuzioni che qui non intendiamo minimamente usurpare. A che varrebbe del resto riesumare osservazioni e giudizi che fin dal 1891 Francesco Crispi, allora incompreso e negletto, affidava al suo nitido e presago articolo su *L'Italia e il Papa* ? « Il prete cattolico non è mai soddisfatto di quello che gli date ; ogni concessione è sempre al disotto di quello ch'esso pretende, e le sue esigenze crescono in proporzione dei benefici che ottiene » (Crispi, *Il papato e l'Italia*, pag. 101. Ist. Ed. It., « Breviari intellettuali », n. 8).

Desideriamo invece richiamare l'attenzione su uno degli scritti commemorativi sopra ricordati, che ci interessa direttamente per il suo carattere dottrinale. Si tratta dell'abilissima celebrazione di uno tra i documenti del pontificato di Pio IX, che i cattolici più illuminati amano di solito lasciare pietosamente nell' oblio : l' Enciclica *Quanta cura* dell' 8 dicembre 1864, con l'annesso *Sillabo* o catalogo degli errori moderni. Frutto dell'intrigo gesuitico e del comprensibile malumore del pontefice, il *Sillabo* rivela appieno lo spirito che lo informa nella condanna dell'ultima proposizione : che « il romano Pontefice può e deve riconciliarsi e accordarsi col progresso, col liberalismo e con la civiltà moderna » (prop. 80). Tutto il complesso movimento di revisione ed adattamento

dei valori cattolici, che riceverà più tardi il nome di « modernismo », viene così anatemizzato in blocco *avant la lettre*. Eppure, osserva l'attuale panegirista, « il senso condannato è chiarissimo, per chi sa di logica anche solo i primi elementi : perchè o si tratta di progresso, liberalismo, civiltà intesi nel buon senso, e allora è falso il presupposto che il Papa debba riconciliarsi, perchè non vi fu mai nè può esservi opposizione e dissenso ; ovvero s'intende in senso cattivo e improprio, e allora è del pari falso che il Papa possa o debba mai cessare dalla sua giusta opposizione ». Così la logica è salva, e l'ultimo tradimento è perpetrato ai danni dell'ideale cristiano. Ma perchè sorprendersene, se autore dell'articolo su *Pio IX e il Sillabo* è il p. Enrico Rosa S. I. ?

a. d.

La Cattedra di Ambrogio. — Ha avuto una larga risonanza nella stampa quotidiana la recente Pastorale dell'Arcivescovo di Milano, consacrata per intero al tema delle « famiglie numerose ».

Nell' « Osservatore Romano » del 19 febbraio si è parlato, in questa occasione, del « monito austero e solenne che scende dalla cattedra di Ambrogio ». La storia non è materia opinabile ; e trattandosi di un raffronto storico, non si poteva escogitare nulla di più sorprendente. Ignora forse l'articolista che S. Ambrogio, in seguito alla sua intensa propaganda ascetica, si trovò precisamente esposto all'accusa, non del tutto infondata, di screditare il vincolo matrimoniale ? Ignora forse che, per vincere le apprensioni della società occidentale del quarto secolo cadente, il vescovo di Milano, scambiando ingenuamente l'effetto con la causa, invitava a riflettere che là dove spesseggiano le vocazioni verginali s'addensa e s'accresce provvidenzialmente anche la popolazione ?

Un'altra osservazione. L'articolista in questione, facendo appello, con scarsissimo senso di opportunità, al periodo delle invasioni barbariche, auspica il ripristino dei vescovi in un'autorità civile e giurisdizionale, che sarebbe ancora troppo modesto definire, in termini di attualità, « prefettizia ». Anche S. Agostino ha celebrato il vescovo come « il difensore della città ». Ma di quale città, se è lecito ?

a. d.

Per l'unione delle chiese. — Con l'enciclica « Mortalium animos » Roma ha opposto un deciso rifiuto pregiudiziale a qualunque tentativo di trarla, direttamente o indirettamente, nel movimento per la riunione delle chiese. Le denominazioni evangeliche continuano ugualmente il loro cammino. Presso l'editore Klotz di Gotha una nuova collezione vuole, in fascicoli brevi ed elementari, divulgare, di tale movimento, il programma e segnare le tappe (« Für die Einheit der Kirche ». Schriften zur ökumenischen Bewegung). Il primo quaderno, tradotto dal norvegese, è un appello all'unità, in nome delle centrali esigenze della esperienza

cristiana e della spiritualità contemporanea. Il secondo, del prof. J. Ferdinando Laun, dell' Università di Giessen, mentre dà un resoconto della conferenza tenutasi a Losanna dal 3 al 31 agosto dell'anno passato, cerca di istituirne il bilancio e di raccoglierne le lezioni (*Die Konferenz von Lausanne*. Berichte, Ergebnisse, Aufgaben). La seconda parte è più importante della prima, sebbene anche in questa, sia nel dare ragguagli sulle tendenze dei vari gruppi evangelici che hanno portato rispettivamente a Stoccolma e a Losanna, sia nel commentare le principali comunicazioni, l'A., che non vuol fare da puro resocontista, formuli rilievi e apprezzamenti che mostrano un lodevole equilibrio. Il Laun non si nasconde nessuna delle debolezze del cristianesimo riformato nei suoi molteplici rami, non si dissimula sopra tutto il principio di dissolvimento che la cultura pura si porta in grembo. E insiste con calore sulla necessità impellente di apprestare i materiali per una « teologia ecumenica » che, unica, potrà dare una sostanza alla aspirazione verso l'unità.

e. b.

Positivismo e cattolicismo. — Non si sa precisamente se del positivismo o del cattolicismo o di entrambi insieme abbia voluto redigere la denigrazione sottilmente parodistica Charles de Rouvre in questa evocazione, del resto erudita e lucida : *Auguste Comte et le catholicisme* (Paris, Rieder, 1928 : « Christianisme » 25). Già in un precedente volume (*L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*) il medesimo autore aveva additato, con tutto il possibile spiegamento di particolari, la ragione prima della « straordinaria avventura di uno scrittore, che, partito dalla negazione di una qualsiasi concezione metafisica, perviene, dopo un trentennio, alla costituzione di una religione ; e che, avendo avuto l'aria, nei primi quindici anni della sua vita pubblica, di prescindere appieno dai problemi della spiritualità, finisce, nell'ultimo quindicennio, per essere ossessionato dalla ricerca dei mezzi acconci per imporre al mondo la regola spirituale più rigida ». Questa ragione prima doveva ricercarsi in una passione amorosa, tragicamente troncata. Un'avventura dunque su un'avventura. In questo nuovo volume il de Rouvre riprende il singolare argomento. Non più per ricostruire nel suo rapido ciclo la vicenda passionale : per segnalarne più tosto le eccentriche conseguenze nella delineazione religiosa del positivismo, morbosa aberrazione di un ateo, assetato di assolutismo e di disciplina gerarchica. Ne è venuta fuori una strana ricostruzione clinica di un caso di patologia spirituale, che ha un certo valore trascendente il singolo episodio : il valore di monito per tutti i tentativi di sostituire, goffamente, alla « numinosità religiosa » la rigidezza artefatta delle costruzioni ideali, frutto di speculazione e di imposizione meccanica.

e. b.

Quel che è eterno al mondo. — I padri gesuiti degli « Analecta Bollandiana » e delle pubblicazioni ad essi connesse non sanno semplicemente con mano sagace sarchiare e potare nella vegetazione parassitaria della letteratura agiografica, ma sanno anche discernere e aggregarsi i cooperatori più esperti al loro compito non facile. Nell'ultimo fascicolo del loro periodico (1927, 3-4), essi hanno dato, con perfetta equità, il posto d'onore a un saggio, veramente superbo di erudizione e di acume, del principe dei nostri agiografi, mons. Francesco Lanzoni. Il quale, agguerrito come i migliori critici d'oltr'Alpe, sul tipo del compianto Wendland e del Reitzenstein, vi ha studiato la trasmigrazione uniforme di alcuni motivi, passati dal campo della aretologia elleni stica alla letteratura romanzesca del cristianesimo. Il motivo più ampiamente seguito nella sua monotona traiettoria è quello di *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica.* E il Lanzoni ne condensa una esemplificazione stupefacente per copia e similarità. Ma, con una rapida prescrizione iniziale, il Lanzoni medesimo ha modo di segnalare qui parecchi altri motivi leggendari costanti, alcuni dei quali suggeriscono applicazioni molto più ampie di quanto egli, prudentemente, non mostri di voler far sospettare. « Non intendo trattare di quei fatti miracolosi o *segni* straordinari, raccontati nelle letterature di ogni paese, che avrebbero accompagnato il concepimento o la natività di uomini famosi e ne avrebbero presagito la gloria o l'ignominia... Nè tratterò di quell'annuncio che sarebbe stato dato del concepimento o della natività di un figlio che diventerà famoso, per mezzo di un nume, di un messaggero celeste, di un veggente maschio o femmina, durante la veglia o il sonno della madre. Neppure faccio oggetto di questo mio studio il tema del *concepimento di donne*, spose o vergine, *prodigiosamente fecondate.* » Ma in realtà raccoglie succinte esemplificazioni anche per questi temi, enumerando ed esponendo felicemente un materiale comparato che è una impressionante documentazione della eternità e della costanza di due qualità che accompagnano la la vita associata : l'avidità del meraviglioso, che pasce la fantasia, la loquacità deformatrice, che trasmette ed esalta i ricordi.

p. b.

Gli utopisti del Rinascimento. — Veramente, solo del più illustre fra essi, dell'« utopista » per eccellenza, Tommaso Moro, Emile Dermenghem tratta nel suo lucido e brillante volume : *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* (Paris, Plon, 1927). Ma l'illustrazione e la valutazione della *Utopia* dell'ex-cancelliere di Enrico VIII lo conduce naturalmente a una serie di analisi comparative delle concezioni parallele di Erasmo, di Bacone, di Campanella, di Guglielmo Postel, dalle quali esce fuori un profilo dell'utopista cristiano dell'umanesimo, cui occorre risalire per scoprire gli antecedenti e constatare la continuità di alcune posizioni spirituali cronologi-

camente molto più vicine a noi. Il libro è scritto in tono di apologia. Ma non è detto che l'apologia non sia meritata da figure rettilinee come quella del Moro, e da coscienze di purissimo acciaio pur nel loro tormento come quella del Campanella. Alla vita e alla produzione del quale ultimo il Dermerghem consacra pagine sintetiche più luminose e più appropriate che non molte cicalate di qualche nostro scrittore di cose filosofiche che va per la maggiore. « È cosa molto notevole che tutti i grandi umanisti, da Erasmo a Postel e a san Francesco di Sales, la maggior parte dei nostri utopisti, da Moro a Campanella, abbiano avvertito l'opposizione recisa del protestantesimo, non solamente alla religione tradizionale, bensì anche al Rinascimento ». Peccato che nell'ultima pagina del suo volume, probabilmente come infallibile scongiuro, il Dermenghem, dopo avere in tutte le sue pagine celebrato l'universalismo religioso dei suoi « utopisti », invece di scorgere il loro collegamento col modernismo, lanci un aforisma col quale proclama di vedere in esso la sintesi del « materialismo, dello scientismo, del pragmatismo e del nazionalismo ». Ombra del Santo Officio, di quante codarde menzogne non è causa la tua paura !

e. b.

La chiesa armena. — « Contemporanei degli Assiri, dei Medi, dei Persiani, degli Ebrei, dei Turchi, dei Mongoli, dei Russi, gli Armeni sono ancora nostri contemporanei e voi potrete incontrarne a Parigi come a Bombay, a Sumatra come a Londra. È uno dei più antichi popoli civilizzati che vive ancora e non vuol morire. Attraverso la sua esistenza tante volte secolare, nonostante le circostanze più avverse, esso ha saputo conservare la fede, la fiducia in una vita migliore, la certezza che non tutto era perduto ». Così Federico Macler, professore a « L'école nationale des Langues Orientales vivantes » a Parigi, ha concluso la terza delle sue conferenze tenute a Strasburgo nel febbraio 1926 sotto gli auspici della Facoltà di teologia protestante e ora raccolte in volume (*Trois conférences sur l'Arménie*, faites a l'Université de Strasburg. « Annales du Musée Guimet », Bibliothèque de vulgarisation, t. XLVI. Paris, Geuthner, 1927). E alla illustrazione sommaria della nazione armena le tre conferenze sono dedicate. Naturalmente l'argomento principale su cui esse hanno cercato di concentrare l'attenzione degli ascoltatori e ora dei lettori, è la chiesa armena. Dal giorno in cui gli armeni si convertirono al cristianesimo, organizzarono una chiesa indipendente, che tale rimase così di fronte alle chiese greca e slava come di fronte alla chiesa romana. Fu la loro forza. Fu anche la loro debolezza. Poichè essi non riuscirono mai a trovare presso i loro confratelli di fede, bizantini o latini, il sostegno necessario per premunirsi dagli attacchi venuti dal mondo zoroastriano e dal mondo musulmano sciita o sunnita. Il Macler traccia così sommariamente la storia delle origini della letteratura nazionale e della evoluzione religioso-teologica del popolo. Di rimbalzo, il Macler deve dise-

gnare un quadro schematico delle sue tristi vicende politiche. La terza conferenza, *Arménie et civilisation*, è un bilancio, probabilmente un po' unilaterale, dell'apporto armeno alle opere della civiltà. Il conferenziere s'indugia, in maniera indubbiamente molto istruttiva, ma sproporzionata, sull'architettura armena, illustrando fugacemente le ottime riproduzioni di monumenti armeni in calce al volume. Il quale è, in complesso, un'introduzione preziosa alla conoscenza dell'Armenia cristiana.

p. b.

Apologia spiritosa. — Chesterton è di moda. E lo si comprende perfettamente. La sua dialettica paradossale, il suo umorismo tagliente, le sue induzioni imprevedute, son fatti per dare alla sua beffarda impugnazione della scienza materialistica ed irreligiosa un sapore acuto particolarmente gradevole al palato di una generazione disgustata e decadente. Dopo aver inclusa nella collezione « Le roseau d'or » il suo profilo francescano, è ora la volta della traduzione francese di un altro suo volume: *L'homme éternel*. Paris, Plon. Saggio di apologetica antipositivista, che vuole battere in breccia alcune tesi cardinali della « scienza sperimentale » di un trentennio fa: quali la derivazione dell'uomo dalla scimmia, la equivalenza delle forme religiose, la preesistenza di alcuni tipi di religiosità e di speculazione evangeliche. Dal punto di vista negativo, la confutazione è pienamente riuscita. Il ridicolo è un'arma formidabile nella controversia: e il Chesterton la maneggia da maestro. Qualcuna delle sue parodie appar tuttavia quasi banale, o quanto meno anacronistica. Chè il pitecantropo, ad esempio, è un fantasma completamente esulato dall' orizzonte delle nostre nozioni di divulgazione scientifica. Ci si può domandare più tosto se, efficace negativamente, l'apologetica del Chesterton, lo è altrettanto affermativamente. E la risoluzione del quesito ci condurrebbe molto lontano. Perchè se demolire un avversario può essere compito adeguato alle risorse della causticità, l'edificazione di un fratello ha bisogno di porre in movimento qualità che non sono quelle dell'umorista e del dialettico.

e. b.

Il dizionario Gunkel-Zscharnack. — Abbiamo già altra volta (RR. II. 6) annunciato, con le meritate parole di plauso e di raccomandazione, la comparsa della seconda edizione dell' ottimo « Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft » (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, Mohr). Alle lodi per il contenuto, scrupolosamente vagliato e magistralmente esposto, dobbiamo aggiungere uno speciale encomio per la rapidità con la quale è mandata innanzi la pubblicazione dei fascicoli, dote rara e difficile in opere a serie di questo genere. È uscito testè il triplice fascicolo 20-22, col quale si completa il primo volume, con le voci comprese fra le lettere iniziali

A-D. Il preannunciato metodo di esposizione è seguito rigidamente: ragguagli sommari, perspicui, precisi, con sapienti e frequenti rimandi alle voci parallele e complementari; oggettività di informazioni, attinte, di regola, alle più accreditate fonti di prima mano. Voci da segnalarsi in questo triplice fascicolo: il libro di Daniele (Baumgartner), con una sintesi del suo contenuto e una disamina della sua origine; Dante Alighieri (Vossler); Darwinismo (Titius); David (Alt); Debora (Gunkel); Deismo inglese (Zscharnack); Umiltà (Beth, Baumgarten); Diaconia (Mahling); Diaspora giudaica, evangelica, evangelica tedesca (rispettivamente Fietig, Rendtorff, Schubert); Dogma e Dogmatica (Stephan); Storia dei Dogmi (Krüger) · Donatismo (Koch); Trinità; Dualismo. La voce però probabilmente più rimarchevole e più utile di tutto il grosso fascicolo è quella che espone (*Deutschland*: I Kirchengeschichte), in una sintesi veramente magistrale, dettata dal Koehler, la storia della chiesa cristiana in Germania, dai primi accenni vaghi e imprecisi di Ireneo, all'idealismo e al cattolicismo riformista. Schizzo storico lucido e denso, nelle cui linee maestre è il paradigma di uno sviluppo secolare organico e coerente.

p. b.

L'« **ad Demetrianum** » **ciprianeo**. — Una diligente e perspicua analisi ne fa Filippo Millosevich nell'*Annuario* del R. Liceo-Ginnasio T. Tasso di Salerno (*L'ad Demetrianum di s. Cipriano e la decadenza dello Impero romano*. Salerno, Spadafora, 1927). La concezione religiosa che avviva lo scritto del vescovo cartaginese è esposta con chiara sagacia ed è contrapposta alla visione della vita del paganesimo circostante. Sono in pari tempo delineate le circostanze storiche che, a mezzo il secolo terzo, facevano presentire, di fronte alla decadenza imperiale, le copiose risorse che la società cristiana avrebbe saputo ricavare dal grembo delle sue speranze e dei suoi ideali.

e. b.

RASSEGNA DI RIVISTE

Revue d'histoire et philosophie religieuses. Strasbourg, 1926, fasc. 4. — *Calvin et l'épiscopat* (J. Pannier). I due termini: episcopato e protestantesimo non sono antitetici. Analisi dell'inizio del protest. in Francia, a tendenza episcopale. Calvino nel 1541 era favorevole, e solo il sinodo nazionale di Parigi (1559) si dichiarò contrario. Il regime episcopale fuori di Francia. — *La théologie de Karl Barth* (P. Scherding). Parziale critica del sistema, troppo prevalentem. filosofico, del professore di Gottinga, che si basa sul concetto della trascendenza assoluta, ma non riesce, tra l'altro, a chiarire il problema della rivelazione. — *De la vendetta à la loi du talion* (P. Ducros). Saggio sul concetto di responsabilità e di pena nel codice di Hammurabi, nelle leggi assire, nel codice ittita e nel vecchio Testamento; come dalla vendetta si sia passati alla repressione organizzata per complicazioni e diversificazioni successive. — *Une nouvelle méthode pour l'étude du problème johannique*. Studio critico sul libro del Kundsin, sulla importanza essenziale che gli elem. topografici hanno nel racconto di Giovanni.

Stessa rivista, 1926, fasc. 5. — *L'origine du décalogue* (S. Mowinckel). I racconti dell'alleanza sul Sinai non sono altro che la descrizione d'una posteriore festa cultuale, di cui faceva parte anche l'enunciazione dei comandamenti divini, che poi furono tramandati sotto la forma del decalogo. — *Calvin et l'épiscopat* (J. Pannier; fine). Esamina i pareri sull'argomento dei riformati francesi sotto il regime dell'editto di Nantes, durante la rivoluzione inglese; dopo la restaurazione della chiesa episcopale in Inghilterra (1660); dopo la revoca dell'editto. Situazione attuale e varie tendenze nel mondo protestante. — *Le mouvement de réforme cultuelle* (R. Will). Rassegna critica d'insieme, assai densa; esame della situazione nel mondo cattolico; il movimento è principalm. benedettino, ed è tentativo di sintesi tra i principi dell'eredità cultuale e della spontaneità religiosa. — Rassegna di storia delle religioni.

Stessa rivista, 1926, fasc. 6. — *L'origine du décalogue* (S. Mowinckel, fine). Rapporto fra i decaloghi cultuali, le liturgie di rinnovamento dell'alleanza e la torà della Entrata. Il decalogo è uscito dalla cerchia dei discepoli d'Isaia. — *Réflexion biranienne et réflexion kantienne* (L. Brunschvicg). Studio essenzialmente filosofico sui pensatori che hanno seguito il metodo psicologico di Maine de Biran. — *Le mouvement de réforme*

cultuelle, etc. (R. Will ; fine). Difficile è esporre sistematicamente le varie tendenze protestanti, che hanno inizio col principio del secolo ; esse riguardano in genere la posizione della predicazione nella liturgia e tendono a limitarne l'importanza. — Rassegna di libri su Calvino.

STESSA RIVISTA, 1927, fasc. 1. — *Magie hebraïque et magie cananéenne* (Ad. Lods). Gli ebrei praticavano anticamente magia e sortilegio, e con ciò si spiegano molti loro usi e costumi; le loro pratiche magiche erano molto affini a quelle cananee. — *La catholisation du christianisme primitif* (G. P. Wetter). Analisi del rapporto fra pneumatismo ed episcopato nei primi tempi, questo trionfante su quello quando l'eucaristia assunse il carattere di sacrificio sacerdotale. All'accentramento della Chiesa contribuirono, da un lato le concezioni escatologiche ed apocalittiche, dall'altro la persecuzione. — *L'église de Suède et la France* (N. Soederblom). Conferenza storica. — *L'inscription agricole de Guézer* ; *Une étude sur la pensée de Jésus* ; *La pensée de Tomy Fallot.*

STESSA RIVISTA, 1927, fasc. 2. — *Les origines de la diaspora juive* (A. Causse). Una diaspora mesopotamica ed una egiziana esistevano prima dell'esilio, e anche ad esse si rivolgono i profeti, specie il Deutero-Isaia. — *Renan et Israel* (H. Tronchon). — *Jésus et la tradition religieuse de son peuple* (M. Goguel). Atteggiamento di Cristo rispetto alla rivelazione fatta ad Israele, alla tradizione farisaica, all'idea del privilegio d'Israele, al culto del Tempio. — *L'influence de la Réforme sur le développement du droit international.* Recensione.

STESSA RIVISTA. 1927, fasc. 3. — *Quelques remarques sur l'idéal ébionitique dans les Testaments des douze patriarches* (A. Causse). Dall'esame del testo d'Issakar deduce che l'ideale religioso rurale è caratteristico del pietismo giudaico palestinese. Parallelismo con la religione rurale dell'Avesta. L'ebionitismo come contrapposto alle tendenze eroiche, aristocratiche delle altre società antiche. Propone uno studio della preparazione ebionitica del cristianesimo. — *Jésus et la tradition religieuse de son peuple* (M. Goguel ; fine). Rapporti col culto, col Tempio, col sinedrio. Gesù tentò dapprima di restare nei limiti del giudaismo, ma poi, sia per lo sviluppo autonomo del suo pensiero, sia in seguito ai conflitti avuti, finì per rinunciarvi. — « *Accomplir toute justice* » (A. Fridrichsen). Esame del racconto di Mt. 3.15, e rapporti col primitivo battesimo cristiano. — *Contribution à l'étude de l'expérience chez Paul* (Ch. Guignebert). Osservazioni su II. Cor. 3-15-17 e sull'affermazione : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. — *Que vaut la documentation patristique ?* (E. de Faye). Richiede un esame critico scrupolosissimo e la più grande cautela.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1928